HARTMANN, DÜHRING UND LANGE.

ZUR

GESCHICHTE DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

IM

XIX. JAHRHUNDERT.

EIN KRITISCHER ESSAY

VON

HANS VAIHINGER.

ISERLOHN.
VERLAG VON J. BAEDEKER.
1876.

1877, Nov. 13.
Walker fund.

VORWORT.

Diefe Schrift ift, ähnlich wie meine Auffätze: »Der gegenwärtige Stand des kosmologifchen Problemes« im XI. und: »Die drei Phafen des Czolbe'fchen Naturalismus« im XII. Bande der »Philof. Monatshefte«, aus einer Reihe von Vorträgen hervorgegangen, welche ich im Sommerfemefter 1875 im »Philofophifchen Vereine« zu Leipzig gehalten habe. Wenn ich diefe Vorträge zu einer eigenen Schrift, zu einem Effay — denn nicht mehr, aber freilich auch nicht weniger möchten diefe Blätter fein, — um- und ausgearbeitet habe, fo lag der Grund diefes Unternehmens in der Vorausfetzung, dafs der Gegenftand diefer beifällig aufgenommenen Vorträge auch in weiteren Kreifen Intereffe finden möchte. Der Verfuch, den ich in jenen, nun in Buchform dargebotenen, Vorträgen machte, einen rafch orientirenden Ueberblick über die Hauptrichtungen und Hauptfragen der Philofophie in der Gegenwart zu geben, und zwar nicht blos *in abftracto*, fondern an concreten Beifpielen und tonangebenden Factoren, — diefer Verfuch als folcher wird wohl keiner befonderen Rechtfertigung bedürfen. Eher möchte gegen die Art und Weife, wie ich diefen Verfuch machte, Einfpruch erhoben werden können und leicht könnte man mir vor Allem die populär-feuilletoniftifche Darftellung oder den nicht ganz abgeftreiften rhetorifchen Charakter der Schrift zum Vorwurf machen. Allein abgefehen davon, dafs bei folchen der Gegenwart angehörenden Erfcheinungen, wie diejenigen find, welche ich in der vorliegenden Schrift behandelt habe, jene ftreng-wiffenfchaftliche und kritifche Methode, welche wir mit Recht bei der Darftellung von

schon der Geschichte angehörenden Erscheinungen fordern, nicht angezeigt zu sein scheint, so verlangte schon der Charakter von Vorträgen eine leichtere und freiere Behandlungsweise, und endlich muss eine auf weitere Kreise berechnete Schrift, die zudem ursprünglich für eine grössere periodische Zeitschrift bestimmt war, in einer solchen Darstellung abgefasst sein, dass sie ihren Zweck nicht verfehle. Als Muster eines solchen Stiles höherer und edlerer Popularität schwebte mir Lange's »Geschichte des Materialismus« vor, ein Werk, in dem auf streng-wissenschaftlicher Basis eine allgemein verständliche Darstellung der philosophischen Probleme gegeben ist; eine niederere populäre Schreibart habe ich überall vermieden, und hoffe dadurch auch das Missliche gemildert zu haben, das unleugbar darin liegt, dass ein junger und unbekannter Schriftsteller sich zuerst mit einer populären Schrift und mit einem πάρεργον, das in Form und Gehalt so manche Unebenheiten hat, bei dem so wenig eigentliche *Eruditio* zu zeigen war, und das so wenig Eigenes bietet, statt mit einer streng-wissenschaftlichen, positiven Leistung einführt. Es liegt ja in dem Charakter einer solchen Schrift, wie es die vorliegende ist, dass sie den Fachmännern und den Kennern der Materie nichts Neues bieten kann, und ein Anspruch darauf von meiner Seite wäre ebenso unbescheiden, als es ungerecht von Seiten des Beurtheilers wäre, eine Schrift, die keineswegs den Anspruch auf streng-wissenschaftliche Methode und auf positive Leistungen erhebt, mit einem ihr fremden Maasstabe zu messen. Ob ich dagegen den Zweck, eine allgemein-verständliche Uebersicht über die von den drei Philosophen vertretenen Richtungen zu geben, erreicht habe, das weiss ich nicht, aber ich wünsche und hoffe, dass man es finde. Kenner werden ausserdem vielleicht finden, dass ich an einigen Stellen einen schüchternen Ansatz zu einer neuen Fassung einer alten, erkenntnisstheoretischen Streitfrage gemacht habe, den ich in einer Habilitationsschrift ausführlicher zu begründen hoffe. Ausserdem möchte ich das in Anmerkung 4 und auf Seite 125 ff. (vgl. Anm. 88), sowie das in Anm. 102 Gesagte besonderer Prüfung empfehlen. — Im Uebrigen habe ich streng den Kantischen Standpunkt festgehalten, ohne jedoch darüber die immanente Kritik der dargestellten Systeme zu versäumen.

Dafs ich gerade Hartmann, Dühring und Lange als Vertreter der Hauptrichtungen hervorhob, ja dafs ich die von denfelben vertretenen Richtungen als Hauptrichtungen auffaffe, — dagegen könnte man vielleicht Einfpruch erheben; was ich darauf erwidern würde, das habe ich in der Schrift felbft an verfchiedenen Orten gefagt. Dafs ich bei der kritifchen Vergleichung der drei Syfteme nicht je ein Syftem *uno tenore* abmachte, fondern diefe Vergleichung in getrennten Abfchnitten anftellte, dies war, wie ich glaube, durch die Natur der Sache geboten; wer es aber vorzieht, einen Ueberblick über jedes der drei Syfteme, (zu deren Darftellung ich alle, auch die entlegeneren Schriften der drei Autoren, fowie die bedeutenderen Kritiken der Schriften derfelben zu Rathe gezogen habe), als Ganzes zu gewinnen, dem bietet hiezu die überfichtliche Eintheilung Gelegenheit.

Ich habe Lange in diefer Schrift höher geftellt, als man es fonft wohl thut; und ich habe auch dagegen fchon von competenter Seite manch beachtenswerthen Einwand erfahren. Ich glaube jedoch — unbefchadet der Berechtigung fremder Anfichten — meine Anficht fefthalten zu müffen und habe diefelbe auch in einem (von einem Bilde Lange's begleiteten) Nekrolog in der »Illuftrirten Zeitung« Nr. 1711 (15. April 1876) vertreten. Und diefelbe Anficht hat auch Cohen im Aprilheft der »Preufsifchen Jahrbücher« ausgefprochen. Keiner hat mit folcher Energie und mit folchem Gefchick, wie Lange, den Standpunkt des Kriticismus vertreten und ihn in feiner Totalität entwickelt. Und da der Kriticismus mehr eine Methode, als ein Syftem bezeichnet, fo konnte Lange noch mit mehr Recht als Hartmann und Dühring, als Vertreter der ganzen Richtung dargeftellt werden. Ohne Zweifel befitzt der philofophifche Kriticismus (im weiteren Sinne) in Deutfchland Vertreter, welche wie z. B. Wundt in Specialgebieten weit mehr geleiftet haben, als Lange; aber Keiner hat den Standpunkt im Ganzen fo fcharf, beftimmt und klar vertreten, als Lange. Als Repräfentant der ftreng-wiffenfchaftlichen, kriticiftifchen Richtung fchien und fcheint mir noch Keiner geeigneter zu fein, als Lange, und wenn man einmal philofophifche Parallelen aus der Gegenwart zu geben beabfichtigt, fo fcheinen auch Hartmann und Dühring diejenigen

zu ſein, welche den idealiſtiſchen und den realiſtiſchen Standpunkt im Ganzen in jüngſter Zeit am ſchärfſten vertreten.*) Dieſen beiden entgegengeſetzten Richtungen gegenüber nimmt Lange als Vertreter des wiſſenſchaftlichen Kriticismus dieſelbe höhere und vermittelnde Stellung ein, welche der Kriticismus überhaupt hiſtoriſch einnimmt. Zwiſchen der Scylla des dogmatiſchen Idealismus und der Charybdis des dogmatiſchen Realismus lenkt Lange das Fahrzeug ſicher und kräftig hindurch. Lange, ein kritiſches Talent erſten Ranges, in Allem erinnernd an den Meiſter der höheren Kritik, an Leſſing, wird ſtets mächtig unter den Philoſophen der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts hervorragen; und er wird in demſelben Maaſse

*) Ein ähnliches Ziel hat ſich geſteckt die ſo eben erſchienene Schrift von Karl Grün: Die Philoſophie in der Gegenwart. Realismus und Idealismus. Kritiſch und gemeinfaſslich dargeſtellt. Leipzig, O. Wigand. 1876. Grün behandelt Hartmann pag. 60—105, Lange pag. 231—248; Dühring dagegen wird mit Stillſchweigen übergangen, und ſoll erſt bei der Behandlung der »ethiſchen Frage« zur Sprache kommen; einen eigentlichen Vertreter des Materialismus hat Grün nicht aufgeführt und als ſolcher ſcheint mir gerade Dühring am geeignetſten. Der erſte Abſchnitt: Der Peſſimismus behandelt den Spiritualismus oder Idealismus Hartmanns, der zweite: Der Realismus, den Materialismus, als deſſen Vertreter bei uns Dühring figurirt. Die drei folgenden Abſchnitte: Die Erkenntniſstheoretik oder die Hyperkantianer; Der Parallelismus zweier Welten; Die reale Baſis des Idealiſmus, behandeln die verſchiedenen Parteien des Kriticismus, als deren Repräſentanten wir Lange aufſtellten (vgl. die Anmerkung 102). Grün ſelbſt gehört einer der verſchiedenen Richtungen des Kriticismus an. Der Umſtand, daſs auch von anderer Seite die Nothwendigkeit gefühlt wurde, eine Ueberſicht über die Philoſophie der Gegenwart zu geben, iſt ein Beweis, daſs ein ſolcher Verſuch noch nicht zu früh kommt. Wir haben eine Station erreicht und müſſen uns umſehen, wohin und wieweit wir gekommen ſind. — Einen ähnlichen Zweck befolgte ſchon Volkelt in ſeiner Schrift: »Der Peſſimismus und das Unbewuſste; Studien zur modernen Geiſtesbewegung.« — Eine ähnliche vergleichende Darſtellung veröffentlichte ſeinerzeit Fries am Anfange dieſes Jahrhunderts (1803) unter dem Titel: »Reinhold, Fichte und Schelling«, eine Schrift, in welcher Fries gegen die beiden Letzteren als Dogmatiker polemiſirt und ſich als Kantianer auf die Seite des Erſteren ſtellt. — Als weitere Werke, in denen man eine Ueberſicht der Philoſophie der Gegenwart findet, mache ich namhaft: Zeller's Geſchichte der deutſchen Philoſophie, Erdmann's und Ueberweg's Grundriſſe, ſowie die Geſchichte der Philoſophie von Lewes.

hervortreten, in welchem die beiden Anderen zurücktreten werden. Reorganifation der deutfchen Philofophie auf kritifcher Bafis war fein Ziel, und zu der Erreichung diefes Zieles hat gewifs Keiner mehr beigetragen als Lange. Und aufserdem gilt daffelbe von Lange, was Cohen am Schluffe feines Vorwortes zu »Kants Theorie der Erfahrung« von Kant fagt, dafs der Gewinn an Erkenntnifs und Schärfung noch nicht das Höchfte fei, was uns aus dem Studium deffelben erwachfe, fondern dafs der intellectuellen Aufklärung eine ethifche Erhebung zur Seite gehe. — Und mit Recht fagt ebenderfelbe von dem Werk Lange's in den »Preufs. Jahrb.«: »Wenn es von irgend einem anderen Buche gefagt werden kann, fo gilt es von diefem: Sein Gepräge ift edel!« —

In meiner Darftellung habe ich neben dem Referat ftets den kritifchen Gefichtspunkt feftzuhalten und die kritifchen Kategorieen aufzuftellen gefucht, unter welche mir die behandelten Syfteme zu fallen fchienen; und fo kann die Schrift zugleich als kritifche Einleitung in die Lectüre der betreffenden Werke, wie als kritifche Recapitulation derfelben dienen, Denjenigen, der Belehrung fucht, darauf hinweifen, wo er das Gute findet, und ihm die kritifchen Anhaltspunkte an die Hand geben, die bei dem Studium philofophifcher Werke nothwendig find. Mitten in dem Streit der philofophifchen Parteirichtungen ftrebte ich nach einer ruhigen Auffaffung der Sachlage und nach einer definitiv abfchliefsenden Kritik, nicht blos der dargeftellten individuellen Syfteme, die ja bisher fo entgegengefetzte und felten gerechte, rein fachliche Beurtheilungen erfahren haben, fondern auch, foweit dies möglich war, der von den dargeftellten Vertretern repräfentirten Richtungen überhaupt; denn was die Kritik in Betreff Jener ergab, das gilt mehr oder weniger auch von Diefen, deren am fchärfften zugefpitzte Ausläufer fie eben find. So wurde die Schrift zugleich ein Gericht über diejenigen Richtungen der Vergangenheit und Gegenwart, welche auf den Ausfterbe-État zu fetzen find, und ein Verfuch, diejenige Richtung zu beftimmen, welche die Signatur der deutfchen Philofophie in der Zukunft, alfo im letzten Viertel des XIX. Jahrhunderts, ausmachen foll. — Ich fuchte daher in meiner kritifch-comparativen Darftellung das Knochengerüfte der drei Sy-

fteme und ihre entfcheidenden Grundgedanken bloszulegen, nicht ohne neben den allgemeinen Grundprincipien auch auf die brennenden Tagesftreitfragen Rückficht zu nehmen; und überall war meine Abficht auf eine kritifche Vergleichung gerichtet. Ueberweg fagt einmal — allerdings in etwas anderem Zufammenhange —*): »Die Vergleichungen, zu denen die parallelifirende Zufammenftellung Anlafs gibt, können, fofern fie mit gleicher Sorgfalt das Differirende, wie das Gleichartige hervorheben, einen hohen wiffenfchaftlichen Werth haben, gehören aber bereits mehr dem Uebergange von der gefchichtlichen Auffaffung der Syfteme zur kritifchen Reflexion über diefelben, als der gefchichtlichen Auffaffung felbft an.« Und wenn diefe Schrift auf einen folchen hohen wiffenfchaftlichen Werth keinen Anfpruch erheben darf, fo möchte fie doch immerhin eine gewiffe Belehrung in weitere Kreife zu tragen vermögen. — Indem ich die dargeftellten Syfteme in ihren Wurzeln zu erfaffen fuchte, ergab die vergleichende Darftellung oft überrafchende Gegenfätze und intereffante Analogieen. Die fyftematifch-encyclopädifche Ueberficht mag ohnedem Manchem willkommen fein, der ein gedrängtes, aber fcharfes Bild der modernen Geiftesbewegung auf diefem Gebiet zu erhalten wünfcht. Neben unverfälfchter Wiedergabe fuchte ich aus der vergleichenden Anatomie der dargeftellten Syfteme unparteiifch das Facit zu ziehen, und wenn es manchmal den Anfchein hat, als follten Hartmann und Dühring nur die Folie für Lange hergeben, fo hat diefe Bevorzugung in der hohen und bleibenden Bedeutung des Letzteren ihren guten Grund.

Wenn es mir gelungen fein follte, diefe Bedeutung Lange's an's Licht zu ftellen und dadurch den philofophifchen Kriticismus zu fördern, — fo möchte die Schrift würdig fein, den Manen Lange's gewidmet zu werden.

*) S. Grundrifs der Gefchichte der Philofophie der Neuzeit. 2. Aufl. 1868. Pag. 6. Nota. (In der neueften Auflage geftrichen).

Berlin, im Mai 1876.

Dr. Hans Vaihinger.

Inhaltsüberficht.

EINLEITUNG.

»*De tribus impostoribus*«, meinte ein ſceptiſcher Freund, ſollte ich dieſen Eſſay betiteln, in welchem ich eine kritiſch-comparative Darſtellung der drei bedeutendſten Syſteme der Philoſophie zu geben verſuchen werde, welche im modernen, im »jüngſten Deutſchland« [1]) aufgeſtellt worden ſind. Allein wenn ich auch nicht läugnen will, daſs mancher Philoſoph »ſich ſelbſt und Andere betrogen« hat, ſo bin ich doch nicht Sceptiker genug, um an dem relativen Werthe aller und ſo auch der vorliegenden Syſteme von Hartmann, Dühring und Lange ohne Weiteres zu verzweifeln. Ich glaube im Gegentheil, daſs die genannten drei Denker einem lebhaft gefühlten und häufig ausgeſprochenen Bedürfniſs ihrer Zeitgenoſſen mit unleugbarem Erfolg entgegengekommen ſind, und ſo ſtelle ich mir denn die Aufgabe, in einer vergleichenden Ueberſicht zu unterſuchen, ob und inwieweit dieſe Syſteme eine neue und zeitgemäſse Grundlegung der Philoſophie angebahnt haben und wie ſich dieſelben ſowohl im Ganzen als in Bezug auf die Beantwortung und Löſung der einzelnen philoſophiſchen Probleme zu einander verhalten.

Als nach dem »groſsen Krach« der Hegel'ſchen Philoſophie ſich alles in wirrer Auflöſung getrennt hatte, zerfiel die deutſche Philoſophie, noch mehr als zuvor, in eine Menge von Schulen und Richtungen, und verlor dadurch mit Recht die Bedeutung und die Geltung, die ihr bis dahin unſtreitig zugekommen war. [2]) Bei dieſer Zerklüftung der Parteien konnte es dem Materialismus nicht ſchwer fallen, [3]) das deutſche Publicum für ſich zu gewinnen, um ſo weniger, als er, wenn auch mit auffallender Einſeitigkeit, bisher vernachläſſigten Seiten des Seins zum Ausdruck verhalf. Ein

weiterer Grund, dessen Zusammenhang mit der geistigen Entwicklung zwar unleugbar, aber auch eben so dunkel und unberechenbar ist, war die politische Stagnation, die den Materialismus zu einer raschen Blüthe brachte. Ja, ich stehe nicht an zu behaupten, dass die lange Friedensära jenem Gewächse günstig war, indem sich in einer solchen leicht der praktische Materialismus, die Hast des Erwerbs und damit der Egoismus ausbildet, die, was die Verbreitung des theoretischen Materialismus im grossen Haufen betrifft, einen fruchtbaren Boden für denselben abgeben. Den neuen Anlauf, den die deutsche Philosophie seit einem Decennium gemacht hat, führe ich nun hauptsächlich auf zwei Ursachen zurück. Die Eine erhellt aus dem Gesagten: es ist der politische Aufschwung, den die deutsche Nation genommen hat, der auch diesem Gebiet neue Anstösse gegeben zu haben scheint. Ein frischer, belebender Luftzug ist durch unsere Nation gefahren; ein neues Geistesleben und neue Strömungen intellectueller und ethischer Impulse sind entstanden; »aus den Ruinen bricht allerwärts neues Leben« und so haben wir gegründete Hoffnung, auch in unserem Gebiete einer neuen und noch mächtigeren Entwickelung entgegen zu gehen. Als eine andere Ursache des neuen Ansatzes, den die Philosophie genommen hat, betrachten wir die Philosophie Schopenhauer's; welchen mächtigen und tiefgehenden Einfluss sein System auf die Entwicklung der neuesten Philosophie und insbesondere auf Hartmann und Dühring gehabt, dies zu constatiren, ist eine Aufgabe, die wir im Verlaufe der Darstellung zu erfüllen suchen werden.[4])

Der menschliche Geist kann auf eine philosophische Gesammtansicht der Dinge niemals Verzicht leisten;[5]) diese ist aber ohne principielle, centrale Gesichtspunkte nicht möglich; da sich aber Wissenschaft und Leben in stetem Flusse befinden, da sie im grossen Ganzen Fortschritte oder jedenfalls auf- und absteigende Bewegungen zeigen, so muss die Philosophie, der Pegel dieser Fluth, stets ihren Stand wechseln und in einer functionellen Beziehung, in einem proportionalen Exponentialverhältniss zu jener Bewegung stehen.[6]) Man kann nun nicht leugnen, dass vor etwa zwei Decennien dieses Verhältniss keineswegs ein normales war. Wissenschaft und Leben, die theoretischen Erkenntnisse und die praktischen Verhältnisse hatten sich mächtig verändert, ohne in der Philosophie einen entsprechenden und zeitgemässen Ausdruck zu finden. Es entstand

ein Zuſtand der Spannung, der ſich in dem Bedürfniſs nach einem neuen Syſteme ausſprach. Man verlangte, »man müſse nun eben wieder einmal von vorne anfangen, den Rieſenbau der Philoſophie von den Fundamenten an noch einmal aufbauen, man müſse die in der Naturwiſſenſchaft errungenen Reſultate und überhaupt alle Elemente des modernen Lebens zur geſicherten Baſis der Pyramide machen, man müſse den Materialismus auf ſeinem eigenen Boden und mit ſeinen eigenen Waffen bekämpfen, beſiegen, und ihn in dem neuen Syſteme ohne Reſt aufgehen laſſen.« Die Philoſophie, hieſs es, müſse ſich an der Naturwiſſenſchaft orientiren; ſie müſse von unfruchtbaren Speculationen und Schulzänkereien zurückkehren auf den realen Boden der poſitiven Wiſſenſchaften. Kein Syſtem werde auf eine allgemeinere Geltung Anſpruch machen können, das dieſe Anforderungen, insbeſondere die verlangte Aſſimilation des Materialismus, nicht erfülle; kein Philoſoph werde auf den Thron erhoben werden, der nicht »mit einem Tropfen materialiſtiſchen Oeles geſalbt ſei.« Und andererſeits ſollte man doch auch den Idealismus durchaus nicht als »überwundenen Standpunkt« betrachten dürfen. Gegenüber den ſchwächlichen Verſuchen neuer Syſtembildung verlangte man eine auf Grund genaueſter Kenntniſs der Naturwiſſenſchaft und eingehender Berückſichtigung der ſocialen Probleme angebahnte Neubegründung der Philoſophie, eine totale Umgeſtaltung des ſpeculativen Bewuſstſeins. — So lautete die Parole der Philoſophie und der Naturwiſſenſchaft vor einem bis zwei Decennien. —

Es fehlte und es fehlt in Deutſchland nicht an mannigfachen Verſuchen zu der Erfüllung dieſer Aufgabe, allein nur wenige genügen den berechtigten Anſprüchen und geben eine univerſelle Welt- und Lebensauffaſſung aus Einem Guſs und von einem einheitlichen Geſichtspunkte aus. Die meiſten Probleme der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie hatten ganz neue Angriffs- und Geſichtspunkte gewonnen;[7]) meiſtens aber ging man auf ältere und daher faſt immer veraltete Syſteme zurück und doch ging es nicht an, »den neuen Wein in alte Schläuche zu faſſen;« alle Combinationen der Ergebniſſe der Naturwiſſenſchaften mit älteren Syſtemen erſchienen als Compromiſſe ohne dauernde Gewähr, als Palliativmittel ohne wahrhafte Heilung des Kampfes, und die tiefer Denkenden wollten doch nicht glauben, daſs der Materialismus der Kern ſein ſollte, um den ſich die Philoſophie der Zukunft cryſtalli-

firen könnte. Auch verlangte man mit Recht eine Beurtheilung der socialen Probleme von einem universellen Gesichtspunkte aus; ich möchte sagen, aus der Vogelschau des ruhigen, philosophischen Beobachters; man verlangte eine Vollberücksichtigung aller unsere Zeit im Tiefinnersten bewegenden, theoretischen und praktischen Probleme. Wohl waren diese im Einzelnen mit ungemeiner Sachkenntniss, aber auch mit unglaublicher Erbitterung von den verschiedenen Parteistandpunkten behandelt; aber mit Recht erwartete man von einer Einordnung derselben in die Gesammtheit des Wissens eine Erweiterung des Horizontes, eine Klärung der Controversen. Man harrte auf den Messias der Philosophie, der diese aus ihrer Zersplitterung retten, der einen neuen Mittelpunkt des allgemeinen Denkens schaffen, eine neue universelle Welt- und Lebensauffassung begründen sollte. —

Zu dem Bedeutendsten nun, was auf diesem Gebiet seit einem Decennium zu Tage gefördert worden ist, gehören die Werke von Hartmann, Dühring und Lange.[8]) Im Folgenden werde ich Hartmann und Dühring, die beiden systematischen Dogmatiker, gegenüberstellen, um sie so gegenseitig in möglichst scharfes Licht zu bringen und sie als Extreme aufzuweisen, zwischen denen Lange wahrhaft vermittelnd, nicht charakterlos lavirend, als Kriticist und Relativist und gleichsam als Correctiv mitten innen steht; er verzichtet darauf, mit einem »neuen System« die Welt zu beglücken und sieht den Fortschritt der Wissenschaften weniger in voreiligen Lösungsversuchen, als in immer exacterer Formulirung der Probleme im Anschluss an Kant, dessen System nicht veraltet ist, weil man es jetzt erst ganz und voll versteht. Alle drei erheben den gewichtigen Anspruch, auf der vollen Höhe der Gegenwart zu stehen; und insbesondere glaubt jeder, dass die so heiss und seit langer Zeit ersehnte Vermählung von Philosophie und Naturwissenschaft in seinem System gefeiert sei. Dies ist ihre gemeinsame Tendenz, dies ihr gemeinsames Programm, das freilich dann jeder auf seine eigenthümliche Weise zu erfüllen sucht.

Ich will im Folgenden in übersichtlicher, systematischer Gruppirung die Lehren dieser drei hervorragendsten Denker der Gegenwart in Deutschland (natürlich abgesehen von den noch lebenden, älteren Repräsentanten der systematischen Philosophie, einem Lotze, Fechner, Ulrici, Fortlage, Fichte jr., Drobisch,

Carrière, K. Fischer, Planck, Sigwart, Erdmann, Michelet, Rosenkranz, Harms, Frauenstädt, Büchner u. A.) vergleichend zusammenstellen, indem ich die allgemeinen wissenschaftlichen Gesichtspunkte herausheben werde, unter denen diese hochinteressanten Erscheinungen des modernen Denkens zu betrachten sind, und indem ich sie so in einem gewissen inneren, ich möchte sagen, dialectischen Zusammenhang erfasse. Es scheinen mir die genannten Systeme in einem gewissen Sinne die Spitzen zu sein, in die unser ganzes modernes Denken ausläuft; in ihnen crystallisiren sich die gewaltigen Ideen unsrer Zeit, die gährenden Gedanken, die dieselbe im Innersten aufwühlen. In ihnen spricht sich auch jener Trieb der Umgestaltung aus, der in wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Beziehung gewaltige Veränderungen verlangt, ein Zug, dessen Existenz nicht zu leugnen ist, dessen Existenzberechtigung aber freilich den gerechtesten Zweifeln unterliegt.

Ist auch das moderne Denken mit diesen Systemen hoffentlich und voraussichtlich nicht abgeschlossen, und eröffnen sich auch dem rastlosen Menschengeiste immer neue Gesichtspunkte, so ist mit diesen Erscheinungen doch ein gewisser Ruhepunkt gegeben, von dem aus wir Rück- und Umschau halten können, um zu sehen, ob und inwieweit die oben gestellten Anforderungen der Neuzeit erfüllt sein, ob sich lebensfähige Producte aus der allgemeinen Zersetzung heraus neu gebildet und welche Früchte das Studium der positiven Wissenschaften und der Geschichte der Philosophie getragen habe. Sind auch diese Leistungen nicht so epochemachend wie die eines Kant, nicht so titanenhaft wie die eines Fichte, nicht so tiefsinnig wie die eines Schelling, oder so geschlossen wie die eines Hegel, so verdienen sie doch volle Beachtung, als die Resultate der bisherigen Entwicklung und der früheren Denkbewegungen. Auch hat das strenge und gewissenhafte Studium der Geschichte der Philosophie, wie es in Deutschland gepflegt wurde, in diesen Systemen unverkennbare Früchte getragen. [9]) Sie werden in der Geschichte der Philosophie einen würdigen Platz einnehmen, wenn es auch freilich heute noch nicht möglich ist, ein ganz unparteiisches und historisch unanfechtbares Urtheil über sie zu fällen. Sie bilden nicht blos ein Stück Geschichte der Philosophie, sondern ein hochinteressantes Stück Zeit- und Culturgeschichte, indem in ihnen, wie in jeder Philosophie, alle die Probleme, alle Streit- und Zeitfragen, sich wiederspiegeln

mit deren Löfung der moderne Geift befchäftigt ift. In ihnen find ferner auch faft alle Parteien vertreten, die unfere Wiffenfchaft und Gefellfchaft beftimmend beeinfluffen und deren Schickfal, fei es nun ein Unterliegen oder ein Obfiegen, noch in die Zukunft gehüllt ift. Endlich kehren in ihnen — und darauf werde ich überall befonders aufmerkfam machen — alle Gegenfätze der ftreitenden Weltanfchauungen wieder, wie fie bisher aufgetreten find und wie fie fich nun in der Gegenwart zugefpitzt haben. Sie vertreten die natürlichen Gegenfätze, »die principiellen Widerfprüche,« die immanenten Antinomieen, in denen unfer Denken fich bewegt und in die es ausläuft. — Es wird fich aber auch zeigen, dafs die Befürchtung, die Philofophie liege in den letzten Zügen und fei fchon von der pofitiven Wiffenfchaft beerbt worden, unbegründet ift.

Ehe wir jedoch uns den Syftemen felbft zuwenden, und unterfuchen, ob diefer neue Auffchwung der Philofophie fich wieder blos als Ikarusflug entpuppe oder ob aus ihm ein dauernder Gewinn zu hoffen fei, ehe wir einerfeits auf die Verirrungen diefer neuen Syfteme und die daraus entfpringende, keineswegs zu unterfchätzende Gefahr, andererfeits auf das in ihnen enthaltene Neue und Wahre aufmerkfam machen, — wollen wir die perfönliche Bekanntfchaft unferer drei Philofophen machen.[10])

Was Hartmann[11]) und Dühring[12]) betrifft, fo find beide erft aus anderen Lebensfphären (jener aus dem Militär-, diefer aus dem Juftizdienft) in die Philofophie eingetreten und fanden die wahrhafte Beftimmung ihres Wefens erft nach mannigfachen äufseren und inneren Kämpfen, nachdem fie auf anderen Gebieten des menfchlichen Lebens fich bewegt und fich hier praktifche Welt- und Menfchenkenntnifs erworben hatten. Insbefondere Hartmann hat fich den Göthefchen Spruch zu Herzen genommen:

»Greift nur hinein in's volle Menfchenleben,
»Ein Jeder lebt's, nicht Vielen ift's bekannt,
»Und wo ihr's packt, da ift's intereffant!«

Beide find fomit in der Philofophie eigentlich Autodidacten, befitzen aber nichtsdeftoweniger eine feltene Univerfalität der Kenntniffe und eine grofse Gelehrfamkeit; beide, beinahe um zehn Jahre im Alter verfchieden, begannen erft etwa feit einem Decennium fchriftftellerifch zu wirken und haben uns feitdem in einer ftaunenswerthen Productivität mit einer Menge Auffehen erregen-

der Schriften überrascht. Keine exclusive Schulmeinung hat ihre Entwicklung beeinflusst oder ihre selbständigen Denkregungen gehemmt, ein Vorzug und Vortheil, den auch Lange mit ihnen theilt.

Beide waren heimgesucht von schweren körperlichen Leiden. Derjenige, der genas und in angenehmen Verhältnissen lebt, ist Pessimist. Der andere, dessen Auge ewige Nacht umhüllt und dessen Lebensstellung eine precäre war, ist Optimist.

Beide sind Kinder der deutschen Reichshauptstadt und in den Werken des Einen spiegelt sich der lebensmüde und blasirte Pessimismus ab, der in den höheren Classen der angehenden Weltstadt tiefste Wurzeln geschlagen hat. Doch fehlt es ihm ebensowenig an einem stark idealen Hintergrund, als seinem Gegner Dühring, in dem eine andere Seite des Berliner Wesens sich ausgedrückt hat; dieser ist ein Vertreter des sprichwörtlich gewordenen kalten Verstandes und des rücksichtslosen Rationalismus des Berliners und zugleich als Socialist Vertreter der niederen Schichten und ihrer revolutionären Tendenzen; er ist ein Repräsentant des scharfverwundenden, ungemüthlichen Witzes; als echter Berliner übergiesst er alles mit der Lauge der ätzendsten Kritik; er ist ein negativer, zersetzender, Mephistophelischer Geist; und auch seine eigenen positiven Aufstellungen bestehen meistens in spitzfindigen dialectischen Discussionen. Hartmann dagegen ist kein solch destructiv-kritischer Geist. Er ist eine systematische, aufbauende, speculative Natur und hat eher ein Faustisches Temperament. In ihm vermeinen wir oft einen Nachklang der romantischen Periode in Berlin zu vernehmen; nennt ihn doch Lange irgendwo einen »Spätling der speculativen Romantik«, derselben Romantik, mit welcher der Berliner Privatdocent Schopenhauer im engsten Zusammenhange stand, und als deren Restaurator Schelling in demselben Jahre nach Berlin berufen ward, in dem sein begeisterter Anhänger, der ihn mit Schopenhauer verbindet, geboren wurde. Und ist nicht andererseits Dühring, der Verehrer Feuerbachs, ein Ausläufer der linken Seite des Hegelianismus, mit dem er, trotz seiner Antipathie gegen Hegelische Begriffsdialectik, so viele Berührungspunkte darbietet, während Hartmann die der Romantik näher verwandte rechte Seite der Hegel'schen Schule fortpflanzt? So ergeben sich uns hier ungeahnte Zusammenhänge und unterirdische Verbindungsfäden mit längst entschwundenen Richtungen und zeigen, dass der Kampf, der im alten Berlin und

im ehemaligen Deutſchland tobte, auch im neuen, wenn auch unter anderen Namen und zwiſchen anderen Vertretern fortlebt.

Auch Lange[13]) kam erſt aus einem anderen Gebiete, der Philologie, zur Philoſophie, und ſtand jenen beiden an univerſeller Gelehrſamkeit und naturwiſſenſchaftlichen Kenntniſſen, ſowie an vielſeitiger Lebenserfahrung nicht nach.[14]) Auch er war von bitteren Schickſalen und ſchweren körperlichen Leiden heimgeſucht; auch er hat — vielleicht nicht ohne Zuſammenhang damit — peſſimiſtiſche Elemente, die er aber im Feuer des edelſten Optimismus läutert. Gegenüber der ſich überſtürzenden Productivität der Genannten hat er nur Weniges aufzuweiſen, nur Ein gröſseres Werk, aber »es iſt ein Löwe!« Seine »Geſchichte des Materialismus« iſt ein Meiſterwerk, an dem ſich die Philoſophie noch nach Decennien zu orientiren haben wird. Alle drei treten mit jener Sicherheit und Selbſtändigkeit auf, die ſie als originelle Denker kennzeichnet; während aber die beiden erſteren in prätentiöſer Selbſtüberſchätzung eine totale Revolution der Philoſophie zu inauguriren vermeinen, will Lange die durch den dogmatiſchen Idealismus und Materialismus unterbrochene Fortbildung des Kriticismus wieder aufnehmen.[15])

Alle drei zählen bereits eine bedeutende Anhängerſchaft; Hartmann hat raſch eine Anzahl von Gleichgeſinnten um ſich zu ſchaaren gewuſst; Dühring als Materialiſt und Socialiſt hat natürlich in den ſolchen Ideen zugänglichen Kreiſen ſich einer zahlreichen Anhängerſchaft zu rühmen. Lange, deſſen Anſicht nicht für die groſse Menge berechnet iſt, ſtand an der Spitze der ſogen. Neukantianer, die ſowohl unter den Philoſophen von Profeſſion, als beſonders unter den Naturforſchern zu ſuchen ſind.[16]) Das weitere Publicum aber hat von dem Standpunkt Lange's, der die gewöhnliche Faſſungskraft der Menge (viel mehr, als die Ideen Hartmanns und Dührings) überſteigt, nur ſehr wenig Notiz genommen.

Zur proviſoriſchen Orientirung iſt zu bemerken, daſs Hartmann einen Idealismus und Peſſimismus vertritt, der ſich an Schelling, Hegel und Schopenhauer anſchlieſst, Dühring einen Realismus und Optimismus, der vieles von Bruno, Comte, Feuerbach, aus dem Materialismus und aus verſchiedenen anderen naturaliſtiſchen Syſtemen entlehnt, während Lange nicht nur einem Kriticismus oder idealiſtiſchen Naturalismus[17]) huldigt, der

eine Modification des Kantifchen Syftemes ift, fondern auch aufserdem Optimismus und Peffimismus in organifcher Verbindung verfchmelzt. Jene beiden, theilweife mit der Vergangenheit brechend, haben mit jugendlicher Verwegenheit kühne, aber luftige Lehrgebäude errichtet, fie haben die Lücken unferes Wiffens mit eigenmächtigen Combinationen ausgefüllt, durch phantafiereiche Zukunftsbilder die natürliche und naive Neugier der Menfchen zu befriedigen und zugleich dem Wollen eine eigenthümliche Richtung zu geben verfucht. Lange dagegen entfpricht mehr einem Satz, den J. Bergmann in richtiger Erkenntnifs der gegenwärtigen Situation irgendwo ausfprach, »dafs Kühnheit dasjenige fein möchte, was in unferer Zeit der Philofophie am wenigften Noth thue;« und fo ift feine Weltanfchauung mit männlich-ernfter Refignation erfüllt.

Im *erften* Abfchnitt werde ich die einleitenden Vorbegriffe, die Methode und die allgemeinen Grundprincipien der genannten Syfteme entwickeln, im *zweiten* Abfchnitt werde ich ihre Erkenntnifstheorie darftellen, im *dritten* ihre Metaphyfik nebft den Grundprincipien der Natur- und Seelenlehre; im *vierten* endlich werde ich den Optimismus und Peffimismus derfelben befprechen und daran eine kurze Skizze der Ethik, Gefchichtsphilofophie, der focialen fowie der religiöfen Frage anknüpfen und fodann mit einigen allgemeinen, vergleichenden Bemerkungen und culturgefchichtlichen Rück- und Ausblicken fchliefsen.

Erster Abschnitt.

Die allgemeinen Grundbegriffe.

Schon in diesem Abschnitt, in dem ich die einleitenden Vorbegriffe, die Methode und die allgemeinsten Grundprincipien der drei Systeme entwickeln will, werden sich ihre fundamentalen Differenzen herausstellen. Gerade die allgemeinsten Vorfragen, die in keiner Disciplin so verschieden, ja entgegengesetzt beantwortet werden, wie in der Philosophie, sind am besten geeignet, den verschiedenen Geist der genannten Systeme zu charakterisiren.

Nach Hartmann ist die Aufgabe der Philosophie, die Wirklichkeit zu erklären. Schon diese Formulirung des Problems der Philosophie ist eine dogmatische und involvirt einen maasslosen Anspruch der Philosophie auf Allwissenheit. Dem sei jedoch wie ihm wolle — für die so gefasste Aufgabe sucht Hartmann auch eine Methode zu gewinnen, welche die Einseitigkeiten der dialectischen,[18]) der deductiven und der inductiven Methode vermeide; dazu tauge nur eine solche Behandlung, welche die speculativen, mystisch erworbenen Principien mit den bisher höchsten Resultaten der inductiven Wissenschaften nach inductiver Methode verbinde; Hartmanns Methode besteht demnach darin, in jedem Gebiete des menschlichen Wissens, besonders aber in der Naturwissenschaft auf inductivem Wege das a priori feststehende, mystisch concipirte Resultat einer höheren Eingebung durchzuführen. Diese Methode ist aber ein unhaltbares Mittelding, eine seltsame Verquickung von Mystik und Induction, deren Irrationalität noch klarer sich darin zeigt, dass Hartmann ein besonderes Organ der Philosophie annimmt. Dieses Organ hat grosse

Aehnlichkeit mit der verrufenen »intellectuellen Anschauung« Schellings; es ist die Mystik; die obersten Principien lassen sich nur durch »einen genialen Luftsprung von mystischer Natur«, nur durch »Eingebung des Unbewussten« erlangen. Das Bewusstsein wird vermöge dieses mystischen Organs mit einem Inhalt erfüllt durch »unwillkürliches Auftauchen desselben aus dem Unbewussten«, wobei jedoch unter dem »Unbewussten« nicht etwa der unbewusste, innere und eigene Mechanismus des individuellen Seelenlebens zu verstehen ist, sondern das metaphysische, alleine Princip, das unvermittelt sowohl in die Geschichte des menschlichen Denkens, als des menschlichen Handelns eingreift. Diesen Prämissen entsprechend ist nun auch die Definition des Begriffes der Philosophie: sie ist Umsetzung eines mystisch erzeugten Inhaltes aus der Form des Bildes oder der unbewiesenen Behauptung in die des rationalen Systems. Auch die »Philosophie des Unbewussten« gibt nur die Beweise, die empirisch zusammengerafften und in die Form der Induction gebrachten Belege für Eingebungen, die Hartmann aus dem Unbewussten erhalten haben will. Allein dagegen ist zu bemerken, dass auch die scheinbar unvermittelten Gedanken des speculativen oder poetisch-künstlerischen Genies nach dem auch in der Innenwelt absolut gültigen Gesetz der Causalität, das sich hier als Motivation und Association geltend macht, nur auf dem Boden des individuellen Seelenlebens entstehen können und ihre logische und psychologische Verursachung meistentheils deutlich genug zeigen; ausserdem versetzt diese Definition die Philosophie aus dem Gebiet der Wissenschaft in das der Kunst und Poesie, was jedoch kein Einwand sein kann, da diese Auffassung der Philosophie von Plato bis Lange viele Anhänger zählt.[19]) Eine Illusion ist es aber nur, wenn Hartmann dann für diese mystischen Eingebungen, auch wenn sie inductiv gestützt sind, eine bis zur höchsten Wahrscheinlichkeit gebrachte Evidenz in Anspruch nimmt.[20])

Diesem mystischen Organ entspricht nun der mystische Inhalt; abgesehen von den berührten Conceptionen, die der Denker mystisch empfängt und die sich auch rationell darstellen lassen, gibt es noch einen Inhalt desselben Organes, der sich nur mystisch erfassen lässt. Das ist das — ich möchte sagen — specifisch philosophische Gefühl: das unmittelbare Gefühl der Einheit des Ich mit dem Absoluten, das eigentlich religiöse Gefühl,

das ſich nach Hartmann nie durch directe Mittheilung in einem Anderen erwecken läſst, ſondern immer, wenn ich ſo ſagen darf, durch eine Art *generatio aequivoca* im Tiefſten eines jeden Individuums von ſelbſt entſtehen muſs. Dieſes myſtiſche Einheitsgefühl nun wird dahin ausgebeutet, daſs aus ihm ſchon die Exiſtenz eines Unbewuſsten, Abſoluten erſchloſſen wird, das mit dem Einzel-Ich in Wechſelwirkung tritt. Allein wir vermuthen, daſs auch dieſes myſtiſche Gefühl ſich als eine individuell-ſubjective Gefühlsgeſtaltung nachweiſen laſſe, die aus empiriſchen Bedingungen und nach bekannten Geſetzen des individuellen Seelenlebens ſich bilde. Hartmann nimmt dieſes myſtiſche Einheitsgefühl, deſſen Exiſtenz allerdings nicht beſtritten werden kann, zum Ausgangspunkt ſeiner weiteren Ausführungen.[21]) Zunächſt beſtimmt er darnach das Verhältniſs der Philoſophie zur Religion; beide ſtammen aus derſelben Quelle, aus der Myſtik, um ſich erſt nachher zu trennen; Philoſophen und Religionsſtifter empfangen myſtiſche Eingebungen, wobei Hartmann immer jene unheilvolle Verwechslung des ſubjectiv-individuellen, unbewuſsten Seelenlebens mit einem abſoluten, unbewuſsten Urſubject begeht; beide, Philoſophie und Religion, ſtehen ſich daher gleich, ein Satz, den auch Lange aufſtellt, nur daſs er daraus die nothwendige Conſequenz zieht, daſs beide nur ſubjective Geſtaltungen ſind, die auf poſitiv-wiſſenſchaftlichen Werth, auf objectiv-reale Bedeutung keinen Anſpruch machen dürfen. Bei der Frage nach dem Verhältniſs der Philoſophie zu der Naturwiſſenſchaft kann Hartmann jedoch jenes myſtiſche Einheitsgefühl und die myſtiſche Eingebung nicht brauchen; wenigſtens nennt er die Philoſophie hier nicht myſtiſche Inſpiration, ſondern »rein logiſche Speculation.« Jenes Verhältniſs beſtimmt er nämlich dahin, daſs jede Speculation falſch ſei, die den klaren Ergebniſſen der empiriſchen Forſchung widerſpreche; aber »alle Auffaſſungen und Auslegungen empiriſcher Thatſachen ſeien ihrerſeits falſch, die dem ſtrengen Ergebniſs einer rein logiſchen Speculation widerſprechen.« Unter »rein logiſcher Speculation« (ein Ausdruck, der eigentlich eine *contradictio in adjecto* iſt) verſteht Hartmann aber offenbar den logiſchen Beweis für die myſtiſchen Conceptionen und dieſes Ergebniſs muſs immer der Naturwiſſenſchaft widerſprechen, da myſtiſche Conceptionen nur Phantaſieen ſind; das iſt auch bei Hartmann thatſächlich der Fall, der trotz ſeiner Behauptung,

Philosophie und Naturwissenschaft versöhnt zu haben,[22]) in der Frage des Darwinismus, der Teleologie, des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft von Seiten der Naturwissenschaft ebenso energisch zurückgewiesen und desavouirt worden ist, wie in andern Fragen von Seiten der Religion und Philosophie.

Hartmann nennt sein System vom erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkt aus »transcendentalen Realismus,«[23]) vom metaphysischen aus »Philosophie des Unbewusten«, jenes hauptsächlich deshalb, weil sein System eine Versöhnung des transcendentalen Idealismus mit dem naiven Realismus enthalte, dieses, weil durch ihn die Existenz eines unbewusten Princips und seiner weitgreifenden Bedeutung festgestellt worden sei; sein System soll — das ist bekanntlich ein Anspruch aller Dogmatiker, der seit Hegel Mode geworden ist — allen anderen Systemen gerecht werden und alles umfassen, was in der Geschichte der Philosophie als »wahres Kernholz« zu betrachten sei; während ferner den sachlichen Ausgangspunkt für Hartmann die unbewusten Vorstellungen bilden, sieht er in Schelling, Hegel und Schopenhauer die historischen Anknüpfungspunkte seines Systems. In seinem metaphysischen Princip stimmt er im Wesentlichen mit Schelling überein, der die Einseitigkeiten Hegels und Schopenhauers in seiner »positiven Philosophie« überwunden habe, indem er Logisches und Unlogisches, Idee und Wille als gleichberechtigte Seiten des Einen Principes zusammenfaste.[24])

Aus diesen einleitenden und allgemeinen Vorbegriffen läst sich der Geist des Hartmann'schen Systemes schon ziemlich deutlich erkennen; ich stelle nun dem idealistischen Dogmatiker den realistischen in Dühring gegenüber. Ganz anders als Hartmann fasst dieser Begriff und Aufgabe der Philosophie.[25]) Die Philosophie, sagt er, ist die Entwicklung der höchsten Form des Bewustseins von Welt und Leben; sie ist einerseits eine einheitliche Weltanschauung, andererseits ein rastlos thätiges Princip allseitiger Gestaltung des Lebens. Diese Doppelaufgabe der Philosophie hat Dühring schon in dem Titel seines systematischen Hauptwerkes angedeutet. Die Philosophie ist ihm mehr als eine Wissenschaft; sie ist ein Princip der edelsten Lebensgestaltung und ist somit auch Gesinnung und als solche eine Fortpflanzung der Motive edlerer Menschlichkeit; sie schafft an den Idealen der Humanität. In der Philosophie als Wissenschaft ergibt sich die eben-

mäfsigste Einheit der Welt der Dinge und der Welt der Gedanken, indem sich der Verstand immer mehr ausbildet, und in der Philosophie als Gesinnung strebt der Menschengeist, die Welt der Erfahrung mit seinen Idealen harmonisch zu gestalten, und so veredelt sich immer mehr die Gesinnung.[26]) Dühring ist, wie schon bemerkt, socialdemocratisch gesinnt und so bringt er selbst den Begriff der Philosophie in den engsten Zusammenhang mit jener seiner Lieblingsidee. Die Philosophie ist ihm nämlich die Quelle der socialistischen Ideale, die er für die Ideale der Humanität ausgibt, und hat den reformatorischen Beruf, an der praktischen Verwirklichung dieser Ideale mitzuarbeiten. Die Philosophie hat die Aufgabe, eine befriedigende Gestaltung sowohl des theoretischen Wissens, als des praktischen Lebens anzubahnen. Von ihr hat die Umwälzung sowohl der wissenschaftlichen, als der gesellschaftlichen Verhältnisse auszugehen. Diesem Tone entspricht auch die Bestimmung der Methode der Philosophie; entsprechend der absoluten Souverainetät des Verstandes, welche Dühring behauptet, kann sie nur eine positiv-dogmatische und kategorische sein; ein ernsthaftes System kann sich nicht mit der kritischen Methode begnügen;[27]) Dühring will noch dogmatischer als Spinoza sein, in dem er einen Vorgänger erblickt und an dem er den abstracten Verstandsmenschen schätzt, während Hartmann, der ebenfalls in Spinoza seinen Vorgänger sieht, umgekehrt in ihm, »der Blüthe der philosophischen Mystik« den Mystiker verehrt. Der oben mitgetheilten Charakteristik Dührings entspricht auch die andere Seite seiner Methode, die dialectische[28]) Behandlung der Probleme, in der er einen grofsen Scharfsinn entwickelt hat, welcher der Handhabung der inductiven Methode durch Hartmann würdig zur Seite steht, welch Letzterer jene Methode mit grofsem Erfolg angewendet hat, um a priori feststehende Resultate scheinbar inductiv zu beweisen, und dem Leser plausibel zu machen; und dem idealistischen Mystiker steht diese pseudo-inductive Methode eben so gut an, wie dem realistischen Verstandesmenschen die dialectische, die freilich gar nicht selten in eine rechthaberisch-dogmatische umschlägt und dann ebenso pseudo-dialectisch genannt werden kann. Das Organ der Philosophie ist nach Dühring der allen Menschen gemeinsame Verstand, nicht ein subjectives, oft täuschendes mystisches Gefühl oder eine unklare Ahnung. Hier befindet sich Dühring in bewufstem Gegensatz gegen Hartmann. Der

Verſtand iſt die letzte Inſtanz; indem er eine nüchterne Auffaſſung des Seienden, eine ſcharfe Erfaſſung der Wirklichkeit vermittelt, erfüllt er die Aufgabe der Philoſophie. Er hat Gemüth und Gefühl von allem Superſtitiöſen zu reinigen; der unbegrenzte Gebrauch der Verſtandesbegriffe iſt auch der Weg, um zu einer ſubjectiven Gefühlsbefriedigung dem Ganzen der Welt gegenüber zu gelangen. Ueber der Verſtandesphiloſophie gibt es keine zweite Fundſtätte der Wahrheit und keine zweite Quelle der Gerechtigtigkeit; Verſtand und Wiſſenſchaft ſind die beiden letzten Entſcheidungsmittel der Philoſophie, deren autoritätsfreier Selbſtgenugſamkeit keine Kraft auf dieſem Planeten eine moraliſch verbindliche Einſchränkung aufzuzwingen vermöchte.

Ein zweites Organ der Philoſophie neben dem Verſtande iſt die von dem Verſtande geleitete, »rationelle Imagination«. Der Erkenntniſswerth der Phantaſie, meint Dühring, ſei bis jetzt verkannt worden. In ſeinem Syſtem nimmt ſie eine analoge Stellung ein, wie die Myſtik in dem Syſteme Hartmanns; ja ſie iſt ſelbſt etwas Myſtiſches; die Phantaſie iſt eine analoge Arbeiterin, wie die Natur ſelbſt; ſo iſt die mathematiſche Phantaſie eine Inſtanz, »bei der man auf wichtige Aufſchlüſſe über die Weltverfaſſung zu rechnen hat.« Sie ſchafft eine aeſthetiſche Harmonie des Weltbildes; ihre Compoſitionen aber haben nur Werth, ſofern ſie Anzeiger einer unmittelbaren oder entfernteren Wirklichkeit ſein können, ſie darf nur eine »ideale Antecipation« der Wirklichkeit ſein. Dühring iſt alſo weit entfernt, ihr den Flug über die Wirklichkeit hinaus zu geſtatten; ſie erdichtet nicht, ſagt er, ſondern ſie bildet nur. Auch bei Lange werden wir der Phantaſie wieder begegnen unter dem Namen der »ſynthetiſchen Function«; nur daſs gerade bei Lange die Phantaſie die Aufgabe hat, eine zweite, intelligible Welt zu bauen, die in der Wirklichkeit nicht nachweisbar iſt. Dieſe ſynthetiſche Function bei Lange läſst ſich betrachten als eine Art höherer Compoſition der Hartmann'ſchen Myſtik und der Dühring'ſchen Imagination, um ſchon hier darauf aufmerkſam zu machen. Allein die Lange'ſche »Phantaſie« und die Dühring'ſche »Imagination« ſtehen ſich gerade darin gegenüber, daſs jene niemals mit der Wirklichkeit, dem Verſtande, der Wiſſenſchaft ſich ausſöhnt, dieſe dagegen mit dieſen letzteren zuſammenfällt. Aus dem Geſagten ergibt ſich auch, daſs für Dühring, was ſchon auf dem Titel ſeines Werkes angedeutet iſt, die Philoſophie eine eigent-

liche, ſtrenge Wiſſenſchaft iſt, die Wiſſenſchaft von den Principien der Weltanſchauung und Lebensgeſtaltung. Daher iſt ihm die Neukantiſche Lehre, daſs Philoſophie im eigentlichen Sinne (d. h. Metaphyſik) nur Begriffsdichtung ſei, ein Greuel. Er iſt von der Wiſſenſchaftlichkeit, Wahrheit und Allgemeingiltigkeit ſeines Syſtems ebenſo überzeugt, wie ſein dogmatiſcher Antipode Hartmann von der bis zum höchſten Grade der Wahrſcheinlichkeit erhobenen Evidenz des Seinigen.

Dem philoſophiſch-myſtiſchen Gefühl der Einheit mit dem Abſoluten bei Hartmann ſteht bei Dühring der »univerſelle Affect« gegenüber, der aber abſolut nichts Myſtiſches an ſich hat, indem er nur ein »einſeitiger« Affect iſt und nicht etwa das Reſultat einer Einwirkung eines Abſoluten auf das Individuum, und einer Wechſelwirkung des letzteren mit dem erſteren, wie bei Hartmann. Der univerſelle Affect iſt eine einſeitig-ſubjective Gefühlsgeſtaltung des Einzelnen gegenüber der Totalſumme der Empfindungen und Erfahrungen, die ihm aus der Welt zuſtrömen. Er iſt kein »doppelſeitiger Affect«, wie das myſtiſche Gefühl Hartmanns. Er iſt der ſpecifiſch-philoſophiſche Affect; er treibt ſowohl zur theoretiſchen Unterſuchung des Daſeins, als zu ſeiner Umgeſtaltung; er iſt die Wurzel des Optimismus und Peſſimismus und (in ſeinen krankhaften Formen) der Religion, Begriffspoeſie und Myſtik. Offenbar iſt dieſer neue Affect nur eine Rationaliſirung des bisher ſo genannten myſtiſchen Gefühles, von dem Dühring ebenſoſehr den »rationellen Theil« retten will, wie von der Imagination. Vor Allem iſt feſtzuhalten, daſs er nur auf dem Boden des Individuums gewachſen iſt und nur ſubjectiv-pſychologiſche, nicht aber objectiv-metaphyſiſche Bedeutung hat, da die Natur keine Perſonification zuläſst, und alſo auch mit dem Einzel-Ich in kein Wechſelverhältniſs treten kann. Daſs die Religion nur einem pathologiſchen Zuſtand des Affectes ihren Urſprung verdankt und aus lauter Phantaſie beſteht, iſt für Dühring ſelbſtverſtändlich. Die Quelle des Heils iſt für den Menſchen einzig und allein ſein Verſtand und die Philoſophie allein iſt die Religion der Zukunft, (ſelbſtverſtändlich die Philoſophie im Sinne Dührings.) Während er ſo das Verhältniſs der Philoſophie zur Religion ganz in radicalem Sinne löſt, iſt er keineswegs geneigt, ſich ohne Weiteres den Ergebniſſen der Naturforſcher in die Arme zu werfen, da dieſe häufig Privatmeinungen für naturwiſſenſchaftliche Reſultate ausgeben.

Aber im Allgemeinen ſtellt er ſich ganz auf den Boden der Naturwiſſenſchaft, die für ihn alleiniger Ausgangspunkt und einzige Baſis iſt, (während Hartmann ſeinen Ausgangspunkt im Subject, in den unbewuſsten Vorſtellungen nimmt). Die Grenzen des Naturerkennens ſind für Dühring die Grenzen alles Erkennens, wie auch für Lange, während Hartmann dieſer Anſicht natürlich auf das lebhafteſte widerſpricht. Aber andererſeits gibt auch die Naturwiſſenſchaft alle und volle Erkenntniſs und hinter ihr liegt überhaupt nichts mehr, was andererſeits für Lange eine Einſeitigkeit, ein materialiſtiſcher Irrthum iſt. Das naturwiſſenſchaftliche Erkennen iſt auch das allein wahre Erkennen, wie es allein das ganze iſt; und ſo fällt es im weiteren Sinn mit der Philoſophie zuſammen, die, wenn ſie echt iſt, mit der Naturwiſſenſchaft gar nicht verſöhnt zu werden braucht, da ſie mit ihr identiſch ſei.

Dühring nennt ſeine Philoſophie das Syſtem der Wirklichkeitsphiloſophie oder auch das natürliche Syſtem. Die Wirklichkeit ſei in ihm zum erſten Mal zum Maaſs aller Conceptionen gemacht, und ſie ſei in einer Weiſe gedacht, »die jede Anwandlung zu einer traumhaften und ſubjectiviſtiſch gefärbten Weltvorſtellung ausſchlieſse«. Wie jeder Dogmatiker, ſo glaubt auch Dühring eine neue Epoche der Philoſophie inaugurirt zu haben, indem er die Welt zum erſtenmal in ihrer »poſitiven Wirklichkeit erfaſst habe«. Das »natürliche Syſtem« nimmt das Gegebene wie es iſt, und wie es ſich dem unbefangenen Blicke darbietet, »ohne daran zu deuteln oder darüber zu vernünfteln« und ſucht das Gegebene allein mit dem Verſtande zu durchdringen. Das »Bewährte aus den früheren Syſtemen« ſei aufgenommen. Echt ſocialdemokratiſch ſetzt er ſeinem Syſteme die Syſteme des »*ancien régime*« gegenüber, während er ſelbſt Wiſſenſchaft und Geſellſchaft auf ein neues Fundament gebaut habe. Dühring ſchlieſst ſich, wie ſchon bemerkt, an keinen beſtimmten Vorgänger an, ohne jedoch einen ſo groſsen Anſpruch auf Originalität erheben zu können, als er glaubt. Sein Syſtem iſt ein realiſtiſcher Naturalismus, wie er in der Geſchichte der Philoſophie nicht ſelten wiederkehrt. Sein Realismus ſteht dem Kriticismus Lange's viel näher, als Hartmanns nebuloſer Idealismus und phantaſtiſcher Myſticismus. Mit beſonderer Vorliebe erwähnt er, als partielle Vorgänger, Schopenhauer und Comte. Indeſſen entnimmt er von Schopenhauer gerade das Gegentheil von dem, was Hartmann von dem-

selben entnimmt; weder seinen »Willen«, noch seinen Pessimismus oder Mysticismus lobt er an ihm, sondern seine realistischen Elemente. Beide aber verwerfen seinen erkenntnisstheoretischen Idealismus, mit dem sich Lange wiederum berührt. An Comte andererseits tadelt er gerade das, was Lange an ihm lobt, seine Verwandtschaft mit dem Kant'schen Kriticismus, während er seine Geschichtsphilosophie, die Lange verwirft, fast uneingeschränkt annimmt.[29]) So verschränken und verschlingen sich diese Gegensätze in bemerkenswerther Weise.

Wir verlassen damit die dogmatische Atmosphäre und begeben uns zu dem Kriticismus. Nach Lange[30]) hat die Philosophie erstens eine negative und zweitens eine positive Aufgabe. Jene besteht in Logik und Erkenntnisstheorie, diese in speculativer Metaphysik. Der negative Theil verhält sich zum positiven, wie die zerstörende Kritik zum Dogma; so ist die Philosophie die Penelope, die in der Nacht wieder auflöst, was sie am Tage gewoben. Als negative Kritik hat die Philosophie zu zeigen, dass sie selbst als Wissenschaft unmöglich sei; die erkenntnisstheoretische Kritik zerstört allen Anspruch der Speculation auf Wahrheit und zeigt, dass der menschliche Geist mit seinem Erkennen absolut den Kreis der Erfahrung nicht überschreiten könne; aber sie unterdrückt die Speculation nicht, sie nimmt ihr nur den Irrthum, Wahrheit zu sein. Die positive Aufgabe der Philosophie besteht nun darin, zwar Speculation zu sein, aber mit dem Bewusstsein, nur Dichtung, nicht Wahrheit zu geben. Sie soll ein harmonisches Weltbild schaffen, aber sich bewusst bleiben, dass dieses nur ein subjectiv geschaffenes Ideal ist, und keinen Anspruch darauf erheben kann, der Realität zu entsprechen.

Speculation ist ein Erzeugniss des aesthetischen, idealen, architectonischen, synthetischen Triebes und hat daher als solches auch nur subjectiv-psychologisch-aesthetischen, aber keinen objectiv-erkenntnisstheoretischen Werth. Das harmonische Weltbild der Philosophen ist eine blosse Illusion und für den Philosophen im Sinne Lange's ist es eine bewusste Illusion. Der Philosoph soll seinem System gegenüberstehen, wie der Künstler und Dichter ihrem aesthetischen Product. Wenn ein solches Weltbild der allgemeinen Bildungsstufe einer Zeit entspricht, kann es Ueberzeugung Mehrerer werden, gewinnt aber dadurch, durch diese allgemeine Verbreitung oder den Beifall des Zeitalters, nichts an Realität

oder Objectivität. Die Methode des negativen Theiles der Philosophie ist natürlich die kritische, wie sie Kant aufgestellt hat; sie ist eine destructive Methode und besteht in der »Zertrümmerung aller synthetischen Formen, unter denen uns die Welt erscheint.« Während die aprioristische Methode vertrauensselig die subjectiven Begriffsgestaltungen oder »mystischen Eingebungen« für das Wahre hält, während die empiristische Methode die gegebene Wirklichkeit ungeprüft annimmt, trennt die kritische Methode vorsichtig und misstrauisch zwischen objectiv Gegebenem und subjectiven Zusätzen, und sucht sowohl die Tragweite des menschlichen Erkennens, als die Geltung des Gegebenen nach ihren Grenzen zu bestimmen, und die Widersprüche nachzuweisen, auf die zuletzt alle denkende Bearbeitung des Gegebenen führt. Was den positiven Theil betrifft, so darf die speculative Methode nur an der Hand der Erfahrung ein allgemeines Weltbild aufstellen und hat aber auch so nichtsdestoweniger keinen Anspruch auf objective Gültigkeit, sondern ihre Schöpfungen sind ein — allerdings höchst wichtiges und bedeutsames — Spiel des subjectiv-architectonischen Triebes; der Metaphysiker darf — mit einem Worte — an sein System selbst nicht glauben. — Das Organ der Philosophie, positiv gefasst, ist die freie Synthesis, die zur speculativen Begriffsdichtung führt. Auf das Verhältnis dieser Function zu Hartmanns »mystischem Organ« und zu Dührings »rationeller Imagination« wurde schon oben hingewiesen. Dieses Organ ist eben der architectonische, aesthetisch-harmonisirende, idealisirende, zusammenfassende Trieb des Geistes, der sich schon in der Bildung der Anschauung, und in jeder Wissenschaft geltend macht, in Kunst, Poesie und Moral wieder erscheint, um zuletzt in seiner höchsten Ausbildung die Speculation hervorzubringen.[31]) Diese »Synthesis« Lange's beruht auf der Lehre Kants von der »synthetischen Function der Vernunft«.[32]) Sie ist in ihrer eigentlich ursprünglichen Bethätigung der Trieb, Einheit in das Mannigfaltige zu bringen; Lange weist somit nach, dass die Philosophie kein besonderes Organ habe, sondern dass die in ihr wirksame Thätigkeit des Geistes derselbe Grundtrieb ist, der sich in allen Gebieten des Geisteslebens geltend macht, und der auch das Band bildet zwischen der Einbildungskraft oder Imagination einerseits und dem blos auffassenden oder trennenden Verstand andrerseits, dessen Schöpfungen uns oft als mystische Eingebungen erscheinen, weil sie in den unbe-

wufsten Tiefen des Seelenlebens gebildet werden. Darin ift auch fchon enthalten, dafs die Philofophie als Speculation keine Wiffenfchaft fein kann, während ihr negativer Theil vollftändig auf wiffenfchaftliche Geltung Anfpruch erheben darf. »Der Menfch bedarf einer Ergänzung durch eine von ihm felbft gefchaffene Idealwelt, und in folchen freien Schöpfungen wirken die höchften und edelften Functionen feines Geiftes zufammen; aber diefe freie That des Geiftes foll nicht immer und immer wieder die Truggeftalt einer beweifenden Wiffenfchaft annehmen!« In diefen Worten ift Lange's Ueberzeugung klar und bündig ausgefprochen. Die Speculation ift viel näher mit Kunft und Poefie verwandt, als mit Wiffenfchaft, und ift mit jener, nicht mit diefer wefensidentifch. »Sie ift eine dichtende Erhebung des Geiftes über das unbefriedigende Stückwerk der Erkenntnifs, aber darüber foll die Welt einmal ins Klare kommen, dafs es fich hier eben nicht um ein Wiffen, fondern nur um Dichtung handelt!« — Aus derfelben Quelle mit der Philofophie entfpringt die Religion; beide find Töchter der freien Schöpfung der Synthefis, der fpeculativen Geftaltungskraft des menfchlichen Geiftes. Beide find nur verfchiedene Formen deffelben Einheitsdranges der menfchlichen Vernunft, Formen, die durch den verfchiedenen Zweck, dem fie dienen, modificirt find. Beide haben nur interfubjective Bedeutung, keine transcendente. Ihre Lehren ftützen fich nicht auf ihre gröfsere Sicherheit gegenüber den Lehren der pofitiven Wiffenfchaften, fondern auf ihre gröfsere Werthfchätzung. Die Philofophie hält fich mehr an die Welt der Wirklichkeit, verbindet die Welt des Seienden mit der Welt der Werthe; die Religion wird Mythus. Beide, insbefondere aber die Metaphyfik, follen eine Reaction auf die Individualethik, fowie auf das gefammte öffentliche Leben ausüben. Mitten aus dem wüften Meer des Zweifels und der Verzweiflung, des Scepticismus und des Peffimismus ragt der Fels der Pflicht hervor, und es hat faft den Anfchein, als ob die Metaphyfik nur die Aufgabe habe, den Werthbegriff des Ethifchen mit ihren Idealen zu verbrämen.[83]) Der Werth metaphyfifcher Sy{ft}eme — dies ift ein goldener Satz Lange's — ift nicht an ihre durchgehends auf Selbfttäufchung beruhende Grundlage gebunden. Er liegt in ihrer ethifchen Bedeutung, ihrer aefthetifchen Harmonie, ihrer architectonifchen Vollendung.

Ein befonderes Verdienft hat fich Lange um die Klarftellung des Verhältniffes der Philofophie zur Naturwiffenfchaft erworben; er bezeichnet es als einen Irrthum, dafs Philofoph und Naturforfcher einander nie verftehen werden und »dafs fie fich follen gegenfeitig gehen laffen«, wie man fchon gerathen hat. So fehr Lange einerfeits der Naturwiffenfchaft die weitgehendften Zugeftändniffe macht, fo weitgehende, dafs er fich den Schein und Vorwurf des Materialismus zugezogen hat, (ein Vorwurf, den Niemand weniger verdient, als er, und den ihm nur diejenigen machen, die zu roh-dogmatifch denken, um feine fcharffinnig-kritifchen Erörterungen zu faffen) — fo hat er es doch andererfeits für eine »philofophifche Halbheit der fchlimmften Art« bezeichnet, eine philofophifche Weltanfchauung ausfchliefslich auf die Naturwiffenfchaft bauen zu wollen. Die ganze Anfchauungsweife des natürlichen Widerftreites der Philofophie und Naturwiffenfchaft beruht nach Lange auf einer ganz einfeitigen Rückficht auf unfere nachkantifche Philofophie.[34]) Das Band zwifchen beiden bildet nämlich der negative Theil der Philofophie, die Erkenntnifstheorie oder »Kritik der Begriffe«. Es ergibt fich daraus, dafs die Grenzen des Naturerkennens mit denen alles Erkennens zufammenfallen, und dafs die Befchränkungen Du Bois-Reymondt's[35]) die Philofophie ebenfogut treffen, wie die Naturwiffenfchaft. Eigentliche Wiffenfchaft ift nur Naturwiffenfchaft, und der pofitive Theil der Philofophie, der über jene Grenzen hinausgeht, ift eben keine Wiffenfchaft, fondern Speculation, und hat daher auch kein Anrecht, als Erkennen zu gelten, fondern ift nur fubjective Dichtung. Wenn der Naturforfcher fich bewufst bleibt, dafs feine mechanifche, caufale Erklärung der Dinge uns zwar allein Wiffen und fichere Wahrheit gibt, dafs aber damit das letzte Wort ficher nicht gefprochen fein kann, fondern dafs Naturwiffenfchaft nicht Alles gibt, und wenn andererfeits der Philofoph fich bewufst bleibt, dafs feine Speculation zwar zur Befriedigung des aefthetifchen und fynthetifchen Triebes dienen, aber dafs damit nichts Wahres gegeben ift, fondern nur Dichtung; wenn alfo der Naturforfcher vom Philofophen annimmt, dafs feine Erklärung fich nur auf Erfcheinungen bezieht, und der Philofoph vom Naturforfcher, dafs feine Speculationen keinen Anfpruch auf Objectivität machen können — und Beides ift das Refultat der Erkenntnifstheorie, — fo find Naturforfchung und Philofophie einig. Beide beruhen wefent-

lich auf denselben Denkfunctionen, nur dafs Philosophie einen Schritt weiter geht als Naturwissenschaft, aber mit diesem Schritt auch den sicheren Boden der Erfahrung verläfst. Nur Philosophie und Materialismus stehen im Gegensatz, nicht aber Philosophie und Naturwissenschaft; denn dem Materialismus mangelt die Kritik der Begriffe und so ist er selbst ein Dogma, wie jedes andere philosophische System, das seinen Ursprung soweit vergifst, dafs es auf objective Wahrheit Anspruch macht, anstatt sich mit der subjectiven Werthschätzung zu begnügen.

Lange nennt seine Ansicht Kriticismus und deutet damit ihren historischen Zusammenhang mit Kant an. Er stellt ihn den dogmatischen Systemen gegenüber, mögen diese nun idealistische Begriffsromantik sein, oder materialistische Stoffverehrung. Er ist damit Gegner jedes dogmatischen Systems, aber nicht der Speculation überhaupt. Denn sobald ein System sich bewufst ist, nur begriffliche Dichtung zu sein zu einer provisorischen Befriedigung unseres natürlichen Denktriebes, sobald es den lächerlichen Anspruch aufgiebt, allgemeingültige Wahrheit zu enthalten, hat es von der Kritik nichts zu fürchten. Gegenüber dem Materialismus, der sich einseitig mit der gegebenen Wirklichkeit begnügt, und gegenüber dem Idealismus, der über sie hinausschweift, und die beide dogmatisch auftreten, nimmt Lange einen dritten, einen höheren Standpunkt ein, den des Kriticismus; er nimmt beide aber auch in sich auf, indem er die formelle Berechtigung beider bis zu einer gewissen Grenze anerkennt. Materialismus und Idealismus sind, kann ich im Sinne Lange's sagen, zwei Stadien der theoretischen Illusion, denen die Resignation auf objective, absolute Wahrheit ebenso gegenüber steht, wie die Resignation auf volles Glück den Stadien der praktischen Illusion bei Hartmann.[36] Der Kriticismus statuirt ein unbekanntes Drittes, das eben sowohl den materiellen, wie den geistigen Erscheinungen zugleich zu Grunde liegt, während Materialismus und Idealismus je die Eine Gruppe der Erscheinungen auf die andere einseitig zurückführen. Lange's Kriticismus nimmt beide in sich auf, indem er sowohl den »Materialismus der Erscheinung« als den »Standpunkt des Ideals« unter sich begreift. So kommt es, dafs die Einen Lange als Materialisten, die Anderen als Idealisten bezeichnen, weil sie die Verbindung beider Ansichten im Kriticismus nicht einsehen, eine Verbindung,

die allerdings auf den ersten Anblick etwas Paradoxes an sich trägt. Nach dem Ersteren, dem »Materialismus der Erscheinung« geht nämlich Lange Hand in Hand mit den Materialisten bis zu dem Punkte, wo die Erkenntnisstheorie einsetzt und nachweist, dass alle materiellen Vorgänge nur Erscheinungen sind, dass unser objectives Weltbild nur Vorstellung ist. Nach dem Zweiten, dem »Standpunkt des Ideals« geht Lange mit den Idealisten Hand in Hand bis zu dem Punkt, wo wiederum die Erkenntnisstheorie einsetzt, und zeigt, dass auch das Weltbild der Speculation blosse Vorstellung, blosse Dichtung ist; bei dem letzteren Punkte ergibt sich ferner die scheinbare Paradoxie, dass man ein speculatives System haben soll, ohne an seine objective Gültigkeit zu glauben, und bei dem ersteren, dass man alles mechanisch erklären soll, ohne in dieser Erklärung mehr als eine Einseitigkeit zu sehen. Diese sonderbare und paradox scheinende Verschlingung der Standpunkte bei Lange erklärt sich aber ganz leicht aus seiner Erkenntnisstheorie, die in dem nächsten Abschnitt Gegenstand unsrer Darstellung sein wird. Gerade wegen dieser Verschlingung der Ansichten ist auch Lange's System den ärgsten Missverständnissen und Verdrehungen ausgesetzt, weil ein nicht in der echt dialectischen Schule Kants geschulter Kopf, der nur an dogmatisches Denken gewöhnt ist, in den kritischen Auseinandersetzungen Widersprüche zu finden glaubt. Kant ist es, wie schon mehrfach bemerkt, an den sich Lange anschliesst; ausserdem hat er von Comte und vielleicht auch von Schopenhauer nachdrückliche Impulse erhalten.[37]) Vor allen Dreien zeichnet ihn eine tiefere, auf Physiologie basirte Psychologie aus, mit welcher ausgerüstet er seine Erkenntnisstheorie zu einer fast unwiderleglichen Sicherheit erhoben hat. Insbesondere ist es die feinere psychologische Begründung, (die erst durch die Fortschritte der empirischen Psychologie und der Physiologie ermöglicht war) durch die er über Kant hinausschreitet und diejenigen Puncte bei demselben rectificirt, die Kant aus Mangel einer richtigen Psychologie misslingen mussten.

Um nun zum Schlusse unseres ersten Abschnittes alle Drei zu vergleichen, wollen wir diese Vergleichung zunächst an einem Begriffe anstellen, den dieselben verschieden und zwar sehr charakteristisch bestimmen, und aus dessen verschiedener Fassung auch die verschiedenen Fassungen der allgemeinen und einleitenden Vorbe-

griffe abzuleiten ſind; es iſt ein erkenntniſstheoretiſcher Begriff, den wir hiermit antecipiren, der Begriff der Wirklichkeit. Hartmann will als echter Jünger der Nachkantianer die Wirklichkeit erklären, d. h. die Welt der Erfahrung aus einem hinter ihr liegenden Sein ableiten; er will das Seiende, die erſte, unmittelbare Wirklichkeit auf das »Ueberſeiende,« die eigentliche, hinter der erſten liegende Wirklichkeit zurückführen. Die gegebene Wirklichkeit exiſtirt zwar ſo, wie wir ſie uns vorſtellen; aber ſie iſt nicht das wahre Sein; ſie iſt weder blos »ſubjectiver Schein«, wie die extremen Idealiſten (Lange) wollen, noch »objectives und letztes Sein«, wie die extremen Realiſten (Dühring) wollen; ſie iſt nur »objectiver Schein«; ſie iſt das »Exiſtirende«, aber hinter ihr liegt die eigentliche Wirklichkeit, bei welcher Hartmann erſt mit dem »Erklären« Halt machen will, das »Subſiſtirende«.

Gerade umgekehrt iſt die Anſicht Dührings. Er gibt ſeinem Syſtem den Namen der »Wirklichkeitsphiloſophie«, um anzudeuten, daſs für ihn nur die gegebene, die Wirklichkeit aus erſter Hand Werth habe. Er ſchlieſst ſich an ~~Kant~~ Comte und Feuerbach an, wie Hartmann an Schelling und Hegel (in dieſem Punkte durchaus nicht an Schopenhauer), und nimmt die Wirklichkeit in ihrer ſinnenfälligen Exiſtenz nicht nur für das ſchlechthin Vernünftige, ſondern auch für das allein real Exiſtirende. Die Erſcheinung iſt das Weſen ſelbſt und dieſer Unterſchied hat ſomit für ihn keine Bedeutung. Daher beſtimmt er auch die Aufgabe der Philoſophie dahin, die gegebene Wirklichkeit nicht etwa zu »erklären«, ſondern nur »aufzufaſſen«, wie ſie iſt. Die letzten Thatſachen der Wirklichkeit ſind nicht mehr erklärbar; während gerade Hartmann, der Idealiſt, es für eine Hauptaufgabe hält, die Materie reſp. die Atome und ihr Daſein zu erklären (er reducirt ſie, wie wir ſehen werden, auf ideelle Elemente), hält Dühring, der Realiſt, das materielle Sein für das letzte und ſieht in jener Erklärung die »gröſste Thorheit«.

In dieſem Kampf der entgegengeſetzten Anſichten nimmt Lange einen vermittelnden, aber entſchieden höheren Standpunkt ein; die Wirklichkeit, unbeſchadet ihres ſtrengen, keiner Willkür weichenden Zuſammenhanges, iſt nur Erſcheinung; allein deshalb iſt ſie doch allein der Gegenſtand der Wiſſenſchaft, nicht das zu ſupponirende Ding an ſich. So lange Wiſſenſchaft Wiſſenſchaft bleiben ſoll, darf ſie ihre Aufgabe nur darin ſuchen, vorurtheilsfrei

und frei von aller subjectiven Einmischung das Wirkliche aufzufassen, wie es ist. Für die Wissenschaft bleibt es dabei, dass das Ding an sich ein bloser Grenzbegriff ist. Die Wirklichkeit ist nach Lange der Inbegriff der nothwendigen, durch Sinneszwang gegebenen Erscheinungen; also ist sie nur unsere Vorstellung. Das was wir sicher und fest erkennen, ist nicht die absolute Wirklichkeit; und das, dem das Prädicat der absoluten Wirklichkeit zuzuschreiben ist, erkennen wir nicht. Es gibt kein von uns unabhängiges und doch von uns erkanntes Sein; das Sein, das wir erkennen, nämlich das Gebiet der Erfahrung, ist beeinflusst durch unsere Subjectivität, ist das Product aus unbekannten Factoren in unserer Organisation. Die sogenannte Wirklichkeit, d. h. die äussere Welt ist eine Erscheinung für die Gattung, ein »idolum tribus«, um mit Baco zu reden; sie ist kein objectiver Schein (Hartmann), sondern subjectiver, aber nicht ein individueller, sondern ein genereller Schein. Kein Gedanke, meint Lange, ist so geeignet, Dichtung und Wissenschaft, Speculation und Erfahrung zu versöhnen, als der, dass unsere ganze Wirklichkeit, unbeschadet ihres strengen, keiner Willkür weichenden Zusammenhanges, nur Erscheinung ist; aber für die Wissenschaft bleibt es dabei, dass das νοούμενον, das Ding an sich, ein bloser Grenzbegriff sei. Jeder Versuch, die intelligible Welt positiv zu bestimmen, ist nicht mehr Wissenschaft, sondern Dichtung. Aus diesen Principien ergibt sich das Verhältniss des Kriticismus zum Idealismus und Materialismus von selbst: der Materialismus lässt nur das »Wirkliche« gelten; aber die Wirklichkeit genügt weder theoretisch, noch ethisch dem Menschengeist, der sich daher eine Idealwelt schafft, die nun aber der Idealismus seinerseits für eine wahre Erkenntniss hält, während sie nur Dichtung ist. Will der Idealismus mehr sein, so verfälscht er die Wirklichkeit und greift die Grundlagen unserer geistigen Existenz an.[38]) So steht der Kriticismus zwischen dem realistischen Cultus der Wirklichkeit und den idealistischen Phantasieen mitten inne, und nimmt einen höheren Standpunkt ein, als beide.

Aus diesem Fundamentalunterschied des, bei allen Dreien prägnant gefassten, Begriffes der Wirklichkeit, in dem sich so der verschiedene Standpunkt dieser drei Denker sehr klar abspiegelt, lassen sich nun die anderen Unterschiede leicht ableiten. Die Aufgabe der Philosophie ist für Hartmann, die Wirklichkeit

zu erklären, für Dühring, sie, so wie sie ist, aufzufassen, für Lange, sie zu ergänzen durch eine Idealwelt und sie durch eine freie Begriffsdichtung abzurunden; dies ist für Lange jedoch nur die positive Aufgabe der Philosophie: ihre negative Aufgabe ist, den Schein der Wirklichkeit zu zerstören, diese als Erscheinung eines Unbekannten zu erkennen und zu durchschauen. Für Hartmann gibt es streng genommen nur eine Welt der Vernunft, des Transcendenten; für Dühring nur eine Welt der Sinne und des exacten Verstandes; für Lange gibt es zwei Welten, die Welt des exacten Verstandes und die ideale Vernunftwelt; zwischen beiden besteht ein unversöhnlicher Widerspruch; wenn Lange aber manchmal von der Möglichkeit eines einheitlichen, widerspruchslosen Weltbildes spricht, so sind dies entweder Inconsequenzen, (wie Hartmann von der realen Existenz der räumlich-zeitlichen Welt nur inconsequenterweise sprechen kann), oder er versteht unter der Versöhnung nur die formell-negative Versöhnung von Verstand und Vernunft, nicht aber die materiell-positive, die nach seiner principiellen Ansicht unmöglich ist. Für Hartmann gibt es in der Philosophie nur Wahrscheinlichkeit, für Dühring aber absolute Wahrheit, für Lange in dem positiven Theil derselben nur Dichtung, und schattenhaft-symbolische Begriffspoesie (ihm ist Bild, was den Anderen als Wahrheit gilt), in ihrem negativen Theil, wie auch in der Naturwissenschaft nur Wahrscheinlichkeit, deren Begriff er die »reifste Frucht des modernen Denkens« nennt. Hartmann braucht für sein jenseitiges Unbewusste natürlich ein besonderes Organ, die Mystik, die über das Wirkliche hinüber mit dem »Ueberwirklichen« den Menschen in reale Wechselwirkung versetzt; Dühring dagegen braucht nur den gewöhnlichen Menschenverstand zu seinem System der sinnlichen Wirklichkeit, und die Phantasie darf keinen Flug über die Erdenschwere hinaus wagen; während Lange als Organ der speculativen Philosophie die freie Synthesis fasst, den ästhetisch und ethisch frei schaffenden Trieb, der aber nur zu idealer Dichtung führt. Für alle drei hat die Philosophie die gleiche Wurzel mit der Poesie oder Religion (bei Dühring vermöge der Imagination, bei Hartmann vermöge der Mystik), aber nur Lange zieht daraus auch die Consequenz, dass daher der Philosophie ebenfalls keine andere Geltung zukomme, als der Religion und Poesie. Für Hartmann ist die Philosophie streng genommen ebenso eine Wissenschaft, wie für Dühring

und wie ſie es am Ende für jeden Dogmatiker ſein muſs; während der Kriticiſt in ihr nur die ſchönſte und freieſte Dichtung des Menſchengeiſtes ſieht; ſie iſt nur eine aeſthetiſch-ideale, wenn auch in logiſchen Kategorieen ſich bewegende Gedankenſchöpfung. Jedes Syſtem iſt nur eine illuſoriſche und proviſoriſche Befriedigung unſeres natürlichen Denkbedürfniſſes, unſeres unerſättlichen Fragetriebes. Hartmann und Dühring erkennen nur die dogmatiſche Methode an, wenn auch jener ſeine myſtiſch-ſpiritiſche Methode mit Induction verſetzt, und dieſer ſeine kategoriſchen Behauptungen auf die exacten Wiſſenſchaften ſtützt, und mit dialectiſchen Begriffspirouetten ſich über die ſchwierigſten und unlösbaren Punkte hinüberſchwingt; Lange huldigt der kritiſchen Methode, welche inductiv-analytiſch zu Werke geht und die Unterſuchung ruhig und kaltblütig bis zu dem Punkte führt, wo die Hilfsmittel unſerer Erkenntniſs ihre Dienſte verſagen, ohne es zu verſuchen, durch myſtiſche Inſpiration und Pſeudo-Induction, oder durch dialectiſche Scheinkünſte und kategoriſche Machtſprüche die principiellen Schwierigkeiten zu verdecken oder zu überſpringen.

Entſprechend ſeinem realiſtiſchen Cultus der Wirklichkeit erkennt Dühring in der Religion nicht, wie Hartmann, eine aus demſelben Mutterſchooſs entſtandene Schweſter, er verwirft ſie; freilich geht es ihr bei Hartmann faſt ebenſo, da dieſer die Philoſophie weit über ſie ſtellt, ihr jedoch, getreu ſeinem Myſticismus, nicht alle inhaltliche Bedeutung abſprechen will. Für Lange ſind Philoſophie und Religion zwei gleichberechtigte Schweſtern; was die Eine in Begriffen dichtet, dichtet die andere in Mythen. Niemals aber kann die Philoſophie die Religion ganz erſetzen, wie dies Hartmann und Dühring natürlich von ihrem Syſtem annehmen. Beide haben den Zweck, im Verein mit der Kunſt, der Dritten im Bunde, die Schwere des Erdendaſeins zu überwinden, den Menſchen durch Erhebung in eine Idealwelt ethiſch zu reinigen und zu ſtärken, und, indem ſie die »Lücken des Weltenbaues ausſtopfen«, uns durch den Eindruck idealer Harmonie ſubjectiv, aber auch nur ſubjectiv zu befriedigen. Auch das Verhältniſs der Philoſophie zum praktiſchen Leben wird von Hartmann, Dühring und Lange ganz verſchieden beſtimmt; doch verſchieben wir die Erörterung hierüber in den vierten Abſchnitt; hier ſei nur die bemerkenswerthe Thatſache erwähnt, daſs alle drei mehr oder weniger ſocialiſtiſch geſinnt ſind und ein ſocial-politiſches Zukunftsideal auf-

ſtellen, wobei Dühring als Socialdemocrat am weiteſten geht, Hartmann und Lange wenigſtens eine Umwandlung und Neugeſtaltung der Verhältniſſe in ſozialiſtiſcher Richtung verlangen und prophezeien. Ob hier etwa, was bei abſtracten Denkern pſychologiſch leicht erklärbar wäre, eine Verkennung der realen Verhältniſſe und Bedürfniſſe und eine utopiſtiſche und unpraktiſche Auffaſſung der ſocialen Probleme vorliege, — dies zu erörtern, bleibt ebenfalls dem vierten Abſchnitt vorbehalten. Aber auch bei dieſem Punkt wird ſich zeigen, daſs die Verſchiedenheit der Auffaſſungen aus dem verſchiedenen Begriff der Wirklichkeit ſich ableiten laſſe. Ganz daſſelbe iſt der Fall mit der verſchiedenen Beſtimmung des Verhältniſſes der Philoſophie zur Naturwiſſenſchaft. Für Dühring, der das Wirkliche unmittelbar anerkennt, fällt Philoſophie mit Naturwiſſenſchaft zuſammen, für Hartmann dagegen haben die naturwiſſenſchaftlichen Ergebniſſe nur Werth, inſofern ſie ſich als Beweismittel ſeiner myſtiſchen Conceptionen benutzen laſſen, und wo dies nicht ohne Weiteres angeht, ſteht er nicht an, die naturwiſſenſchaftlichen Thatſachen und Geſetze in ſeinem Sinne umzudeuten. Für Lange fällt zwar alles wiſſenſchaftliche Erkennen zuſammen mit dem Naturerkennen; aber die Naturwiſſenſchaft iſt ihm, ähnlich wie dem Parmenides, nur eine »Wiſſenſchaft des Scheins«, während es freilich nie möglich iſt, ihr als Gegenſtück eine »Wiſſenſchaft des Seins« gegenüber zu ſtellen. Das Erkennen muſs ſich mit der Naturwiſſenſchaft begnügen, aber nicht das Dichten. Für Hartmann fängt die Erkenntniſs erſt da recht an, wo es aus dem klaren Gebiet cauſaler Erklärung in das Nebelland des Unbewuſsten hinein geht, während Dühring in dieſem Punkte mehr mit Lange übereinſtimmt, ohne ihm freilich ſeine ideale Erhebung über die Wirklichkeit zuzugeben.

Aus derſelben Verſchiedenheit der Faſſung der Wirklichkeit flieſst auch endlich die verſchiedene Stellung zum Peſſimismus, die uns im vierten Abſchnitt beſchäftigen wird, aus derſelben auch die verſchiedene Stellung zu der Vergangenheit der Philoſophie, wobei ſich freilich Dühring, der nur die Wirklichkeit befragen will, an kein beſtimmtes, hiſtoriſches Syſtem anſchlieſst, wie Hartmann und Lange dies thun.

So ſehen wir in dieſen Syſtemen die alten Gegenſätze des Idealismus und Realismus, des Apriorismus und Empirismus, freilich theilweiſe auch ſeltſam verſchlungen, verſchmolzen und verſchränkt, und ihre Verſöhnung im Kriticismus wieder-

kehren. Lange, der Vertreter des Letzteren, steht mehr über den Parteien, als zwischen ihnen, und seine Anschauung ist am meisten geeignet, Philosophie und Naturwissenschaft, Philosophie und Religion, System und System zu versöhnen, freilich nur negativ. Aber nachdem alle positiven Versöhnungsversuche, alle Compromisse und Halbheiten, die unter dem Namen: Ideal-Realismus, Real-Idealismus u. s. w. laufen, sich als unhaltbar erwiesen haben, ist eine negative Versöhnung immer noch besser, als gar keine.[39]) Nach ihm soll uns und kann uns die Philosophie keine Wahrheit geben, sondern sie kann uns nur aesthetisch befriedigen und beseligen, sowie ethisch reinigen und läutern. Lange rettet die Philosophie vor den negirenden Angriffen der Specialisten, Materialisten und sonstiger Feinde und vor den sie compromittirenden Phantasieen der Dogmatiker, indem er sie beschränkt und von unerreichbaren Zielen auf ihre wahre Aufgabe hinweist. Nach ihm bildet Philosophie mit Religion und Kunst den Dreiklang, der, wenigstens für Momente, den befriedigenden Schlussaccord zu den vielen, entsetzlichen Dissonanzen des irdischen Daseins bildet. Die Philosophie ist weder nutzlose Spielerei noch werthlose Speculation, sondern sie hat die ernste und heilige Aufgabe, den Menschen ideal zu erheben und zu befreien. Sie soll nicht blos trockene Theorie der Welt sein, ein blutloses Begriffsschema, das doch das Reale nie erreicht, sondern ein lebensvolles idealisirtes Bild der Wirklichkeit. Wie der Dichter aus poetischen Bildern eine Mythenwelt, so erbaut der Philosoph aus logischen Begriffen die intelligible Gedankenwelt. Diese Ansicht Langes wurzelt ganz und allein in seiner Erkenntnisstheorie; im nächsten, zweiten Abschnitt, werden wir daher die Erkenntnisstheorie Hartmanns und Dührings entwickeln und diesen Gegensätzen die Erkenntnisslehre Lange's gegenüberstellen, nachdem wir bisher nur eine allgemeine Kennzeichnung der drei Systeme und eine Uebersicht ihrer entscheidenden Grundgedanken zu geben versucht haben.

Zweiter Abſchnitt.

Die erkenntnisstheoretische Grundlegung.

In dieſem Abſchnitte müſſen wir das erkenntnifstheoretiſche Princip, das kritiſche Fundament der genannten Syſteme bloſslegen; und obwohl die Grenzen der Erkenntnifstheorie und der Metaphyſik ſchwankende ſind, ſo muſs doch nothwendig ein Schnitt zwiſchen beiden gemacht werden, um nicht in Unklarheit zu verfallen. Zu bemerken iſt hier ſchon im Voraus, daſs unſere beiden Dogmatiker die Erkenntnifstheorie auf Metaphyſik gründen oder wenigſtens viel mehr von ihr abhängig machen, als der Kriticiſt, der das Princip der Philoſophie nur in der Erkenntnifstheorie ſieht, weshalb es eine feine Bemerkung von Kirchmann[40]) iſt, daſs »erkenntnifstheoretiſches Princip« einer Philoſophie eigentlich ein Pleonasmus ſei, inſofern das alleinige Princip eines Syſtems nur in der Erkenntnifstheorie liegen könne. Auf die Feſtigkeit und logiſche Unerſchütterlichkeit dieſes Fundamentes kommt es an, ob das darauf aufgerichtete Gebäude im Stande iſt, dem menſchlichen Geiſte eine kürzer oder länger dauernde Aufenthaltsſtätte zu gewähren. Daher prüft der Kritiker immer zuerſt die erkenntnifstheoretiſche Grundlage eines Syſtems, indem er fragt, durch welche Erkenntnifsmittel der Philoſoph das Seiende erfaſſen zu können glaube; eine Prüfung, die bis jetzt für alle dogmatiſchen Lehrgebäude verhängnifsvoll geweſen iſt. Anfangs läſst ſich die Menge blenden durch den glänzenden Anſtrich, die elegante Einrichtung, bis nach kürzerer oder längerer Zeit ſich Riſſe im Syſtem zeigen und die ſchlecht gelegten Fundamente weichen; und aus demſelben Grunde legt man auch, insbeſondere ſeit Kant das Haupt-

gewicht bei der Feftftellung eines Syftems auf feine erkenntnifs-theoretifche Fundamentirung, ohne die es in der Luft fchwebt, ohne die es auf Sand gebaut ift. Für jedes Syftem ift es fchon charakteriftifch, welche äufsere Stellung die Erkenntnifstheorie im Ganzen des Gedankencomplexes einnimmt; für die dogmatifchen Syfteme ift die Erkenntnifstheorie immer etwas Unbequemes, weshalb fie in denfelben, da fie doch einmal nicht mehr ganz vernachläffigt werden darf, zwar wohl behandelt wird, aber doch immer eine untergeordnete Stellung einnimmt. Die Hauptfrage der Erkenntnifstheorie ift, ob wir überhaupt eine Wiffenfchaft erringen können, die fich über das empirifch Gegebene erhebt, kurz, ob Metaphyfik als Wiffenfchaft möglich fei. Es handelt fich dabei um die Quelle unferer Erkenntnifse, um die Factoren, die fie zufammenfetzen, um die Sicherheit, die wir ihnen beimeffen dürfen. Es handelt fich um die Objectivität unferer Wahrnehmungen und Empfindungen und um die volle Gültigkeit unferer Denkformen, fowie um den Unterfchied von Wefen und Erfcheinung u f. w. Diefe und andere damit zufammenhängende Probleme finden unfere modernen Erkenntnifstheoretiker fchon in fehr exacter Formulirung bei Kant vor.

Die erfte Frage, die man daher heutzutage an einen Philofophen und nicht blos in Bezug auf feine Erkenntnifstheorie ftellt, ift: Wie ftelleft du dich zu Kant? Kant, deffen centrale Stellung und univerfelle Bedeutung erft der heutigen Generation ganz aufgegangen ift,[41]) ift der Vater der Erkenntnifstheorie, wie Ariftoteles der Vater der Logik, Herbart der Vater der Pfychologie. Seine Erkenntnifstheorie ift der Eckftein, den die auf ihn folgenden romantifch-dogmatifchen Bauleute verworfen haben, und an dem — fie doch alle zerfchellt find. Wie nach Montecuccoli zum Kriege dreierlei nothwendig ift: Erftens Geld, zweitens Geld, drittens Geld — fo ift, kann man fagen, zum Studium der Philofophie dreierlei nothwendig: Erftens Kant, zweitens Kant, drittens Kant! Daher erfchallt heutzutage faft allgemein der Lofungsruf, das Feldgefchrei im Lager der Philofophie, wie in den Reihen der Naturforfcher, »es müffe auf Kant zurückgegangen werden«; daher widmet man fich mit erneutem Eifer dem Studium feiner Werke und dem der Erkenntnifstheorie, deren Grundfragen einer energifchen Durcharbeitung unterworfen werden; denn man hat erkannt, dafs fchon in der Erkennt-

nifstheorie fich die Entfcheidung für ein philofophifches Syftem vollziehe.[42])

Kant bildet auch für unfere drei Philofophen den Ausgangspunkt ihrer Erkenntnifstheorie; denn auch diejenigen, bemerkt Lange einmal, die andere Bahnen als die Kant'fchen verfolgen wollen, fehen fich getrieben, mit Kant gleichfam erft Abrechnung zu halten und ihre Abweichung von feinen Wegen befonders zu begründen. Jeder erkenntnifstheoretifche Standpunkt läfst fich heute einzig und allein nach feinem Verhältnifs zur Kant'fchen Erkenntnifslehre charakterifiren. Hartmann und Dühring, als Dogmatiker, nehmen eine negative Pofition zu Kant ein, Lange dagegen fteht im Wefentlichen ganz auf dem Boden des Kriticismus.

Hartmann[43]) nimmt im Allgemeinen gegen den Kant-Schopenhauer'fchen erkenntnifstheoretifchen Idealismus eine ablehnende Stellung ein. In einer eigenen Schrift will er die entfchieden realiftifche Anficht, auf deren Grundlagen fein Syftem errichtet ift, den idealiftifchen Anhängern Kants, Schopenhauers und Hegels gegenüber begründen und nachweifen, dafs das menfchliche Denken nicht nur im Stande fei, das Sein zu erreichen, fondern dafs auch die von uns vorgeftellte Welt wirklich und real in Raum und Zeit exiftire. Er will die »Kritik der reinen Vernunft« widerlegen und gegenüber dem naiven Realismus und dem transcendentalen Idealismus einen kritifch begründeten und vermittelten, transcendentalen Realismus aufftellen. Er will die fchon bei Kant fich geltend machenden realiftifchen Elemente tiefer begründen und durchführen.[44]) Wenn ich ihn bisher einen Idealiften genannt und dem Realiften Dühring auch in der Erkenntnifstheorie gegenüber geftellt habe, fo werde ich im Verlauf diefes Abfchnittes diefe, feiner eigenen Erklärung widerfprechende, Bezeichnung begründen.

Der Kern der Argumentation Hartmanns ift folgender: Zunächft ift Alles, was uns gegeben ift, fubjective Erfcheinung; welches Recht haben wir nun, unferen fubjectiven Vorftellungen eine Art Realität zuzufchreiben?[45]) Diefes Recht gewinnen wir aus der (fchon bei Kant angedeuteten) logifchen Nothwendigkeit, aus der Affection unferes Wahrnehmungsvermögens auf ein Ding an fich fchliefsen zu müffen, das, um jene Affection bewirken zu können, raumzeitlich, materiell und caufalwirkend fein mufs, und deffen Einwirkung auf uns unferen immanenten Gedankengang durchbricht.

Diefes materielle, caufale, raum-zeitliche Ding-an-fich, (oder die objective Welt im Gegenfatz zur fubjectiven Vorftellungswelt), afficirt uns und darauf hin bildet das Gemüth genau entfprechend der äufseren Realität innerlich die Welt nach, vermöge einer unbewufst-inftinctiven Synthefe. Es geht alfo die Aufsenwelt nicht etwa, wie der naive Realift meint, unmittelbar in der Wahrnehmung über oder ein in unfere Seele, fondern diefe bildet auf Grund eines Anftofses von aufsen vermöge einer in den Tiefen ihrer und der univerfellen Natur wurzelnden, analogen, unbewufsten *Synthefis* die Formen des Seins für fich und in fich nach. Andererfeits hat aber auch der Idealift Unrecht, wenn er behauptet, dafs diefe Schöpfung der Vorftellungswelt im Inneren der Seele nur eine einfeitige, fubjective fei und nicht dem Ding-an-fich entfpreche; die Welt ift doppelt vorhanden, einmal im Kopfe der Menfchen in der Form des Wiffens und fodann aufserhalb des Kopfes in der Form des Seins, und beide Formen entfprechen fich und find fich ähnlich, ja man kann fagen, faft gleich. Die fubjective Schöpfung von Raum, Zeit und Caufalität (und dies ift das wichtigfte Glied der Hartmann'fchen Gedankenreihe) ift aus demfelben, unbewufsten, metaphyfifchen Princip entfprungen, welches von fich aus, unabhängig vom fubjectiven Vorftellungsact, die objective Welt in Raum, Zeit u. f. w. gefchaffen hat; diefe wird daher auch »objectiver Schein« genannt. Es gibt eine Aufsenwelt ganz entfprechend oder allermindeftens fehr ähnlich unferer Innenwelt in Raum, Zeit und den Kategorien, (insbefondere der Caufalität und Subftantialität); aber diefe objective Welt ift felbft nur Objectivation, Erfcheinung eines dahinter liegenden, transcendenten, metaphyfifchen Principes; die Realität der Aufsenwelt ift nur eine fecundäre und erborgte; eigentliche Realität befitzt nur das dahinterfitzende, unbewufste Princip, deffen genauere Kennzeichnung vermöge des Schluffes der Analogie Sache der Metaphyfik ift.

Hartmann geht mit Kant, gegenüber dem naiven Realismus, dem die ungeheure Kluft zwifchen Subjectivität und Objectivität nicht zum Bewufstfein gekommen ift, zunächft davon aus, dafs die Welt für den kritifchen Verftand nur unfere fubjective Erfcheinung fei; der naive Realift hypoftafirt ohne Weiteres, und ohne nach der Berechtigung diefer logifchen Manipulation zu fragen, die Vorftellungen; allein das ganze Gebiet der Erfcheinung ift

zunächſt ganz und gar ſubjectiv; und es iſt gar nicht möglich, direct und ohne logiſche Vermittelung dieſen ſubjectiven Vorſtellungen objective Realität zuzuſchreiben. Wem die Subjectivität der Wahrnehmung genügend zum Bewuſstſein gekommen iſt, der ſieht die Unmöglichkeit des naiven Realismus klar ein. Der natürliche Inſtinct des Menſchen identificirt zwar Ding-an-ſich und Erſcheinung, allein nur durch logiſche Mittelglieder läſst ſich nachweiſen, daſs den ſubjectiven Erſcheinungen etwas Aehnliches in einer Auſsenwelt entſpreche. Man muſs erſt die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines transcendenten »Dinges an ſich« erweiſen, ehe man über die Correſpondenz eines ſolchen mit der ihm ähnlichen Erſcheinungswelt etwas Beſtimmtes ausmachen kann. Die Analyſe der Anſchauung gibt dieſen Weg: in der (von dem Menſchen auch inſtinctiv ſupponirten, aber erſt logiſch zu erweiſenden) transcendenten Cauſalität eines die Sinnlichkeit in beſtimmter Weiſe afficirenden Nicht-Subjectiven beſteht für Hartmann die einzig mögliche, auch ſchon von Kant andeutungsweiſe geſchlagene Brücke, welche das Dieſſeits und Jenſeits des Bewuſstſeins, das Immanente und Transcendente mit einander verbindet. —

Hartmann hat es ſich nun zur Aufgabe gemacht, Kants Argumentationen bis in ihre letzten Schlupfwinkel zu verfolgen und zu widerlegen. Allein dieſe neue »Metakritik« der »Kritik der reinen Vernunft« zeigt nur von Neuem, daſs es keinem Dogmatiker (wegen ſeines angeborenen oder anerzogenen Hanges zum Syſtematiſiren, und ſeiner Sucht überall etwas Gewiſſes feſtzuſtellen, ſelbſt da, wo eine Gewiſsheit offenbar nie erreicht werden kann), möglich iſt, Kants Grundgedanken rein aufzufaſſen und feſtzuhalten. Der Syſtematiker — und dies iſt ein optimiſtiſcher Zug jedes Syſtematikers — hat im Voraus die feſte Hoffnung, oder ſagen wir lieber, das Vorurtheil, der menſchliche Geiſt müſſe nothwendig zu widerſpruchloſen Reſultaten gelangen. Er begreift nie, daſs die Widerſprüche, die er bei Kant entdecken will, nicht Widerſprüche des Kantiſchen Syſtemes ſind, ſondern ſolche Widerſprüche, die in der widerſpruchsvollen Einrichtung unſeres Erkenntniſsvermögens begründet ſind. Wenn alſo Hartmann bei ſeiner Polemik gegen das »*Noumenon*« bemerkt, daſs Kant damit den in ſeiner Analytik niedergelegten Grundſätzen widerſpreche, ſo verkennt er die in den Tiefen des Kantiſchen Syſtems enthaltene Wahrheit, daſs der menſchliche Geiſt vermöge

seiner Einrichtung gezwungen ist, Begriffe zu bilden, die er, obwohl sie nur Schöpfungen seines in den Kategorien sich bewegenden Verstandes sind, (wie der Grenzbegriff eines *Noumenon*, eines Dinges an sich, das der Erscheinung zu Grunde liegen soll, auf das vermittelst der Kategorie der Causalität geschlossen wird, welche aber nur subjective Bedeutung hat), doch nicht entbehren kann die also nothwendige logische Fictionen sind. In dieser Unfähigkeit, sich damit zu begnügen, ja auch nur diesen Gedanken dauernd festzuhalten, reicht Hartmann seinem Antipoden Dühring die Hand, die beide auf Kant und die Neukantianer losziehen ohne zu begreifen, dass das menschliche Denken auf natürliche und immanente Widersprüche geführt wird, und dass es sogar genöthigt ist, Grenzbegriffe und Hilfsbegriffe aufzustellen, denen es gar keinen anderen, als nur formellen Erkenntnisswerth zuschreiben kann. Ein solcher Begriff ist der des *Noumenon*, der allerdings ein widerspruchsvoller ist, den aber das menschliche Denken nicht entbehren kann. Hartmanns Polemik gegen denselben leidet an der Verwechslung von Widersprüchen, die das Kant'sche Denken haben soll, mit solchen die das menschliche Denken überhaupt zeigt.[46]) Die von Kant nachgewiesenen immanenten Widersprüche unseres Denkens diesem selbst in die Schuhe zu schieben, d. h. die Sache umzudrehen und auf den Kopf zu stellen — dies ist die auf unbewussten Missverständnissen beruhende Taktik Hartmanns, die zu einem Kampfe gegen Windmühlen und zu einem durch Pseudodialektik gewonnenen Scheinsiege führt.

Ebenso wie diese Polemik ist nun auch die weitere Behauptung Hartmanns hinfällig, der Kantische Idealismus führe zum »absoluten Illusionismus«, zu dem »Wahnsinn des eine Welt scheinenden Nichts.«[47]) Diese Consequenz zieht nur der Dogmatiker, der absolut etwas bestimmtes behaupten will, selbst wenn es, wie der obige Satz, ein *Nonsens* ist, aber nicht der Kriticist, der über die letzten Principien sich jeder positiven Behauptung enthält. Um das kritische System zu bekämpfen, dogmatisirt es Hartmann zuerst, macht etwas ganz anderes daraus, als es sein will, und zieht es auf das Niveau des *Dogmatismus vulgaris* herab, um es auf gleichem Boden zu bekämpfen. Aber der Kriticismus steht niemals auf demselben Boden, wie der Dogmatismus: er ist generisch von demselben verschieden. Da nach Hartmann der formale Idealismus Kants auf den absoluten Illusionismus führen soll,

fo müffen feine Vorausfetzungen, nämlich die Behauptung von der Subjectivität und ausfchliefslich immanenten Geltung der Anfchauungs- und Denkformen, falfch fein; oder mit anderen Worten, es mufs alfo erlaubt fein, unfere Kategorieen und unfere Anfchauungsformen für objectiv-gültig zu halten und vermittelft ihrer auf ein raum-zeitliches, caufales Ding-an-fich zu fchliefsen. Nur diefes neue, antikantifche Princip fei geeignet, dem Denken die erwünfchte Realität zu garantiren.[48]) Nur die dadurch ermöglichte Annahme einer Affection von aufsen (die auch Kant mache, aber in Widerfpruch mit feiner Lehre in der Analytik, dafs unfere Kategorieen, insbefondere die Caufalität keine Anwendung auf das Objective erlauben) fei geeignet, die ganz unordentlich durcheinandergeworfene und ganz unregelmäfsig, keineswegs nach einer immanenten Caufalität erfolgende Reihe unferer Wahrnehmungen zu erklären.[49]) Das aber, was diefe Affection bewirkt, mufs nach Hartmann fich von dem Vorftellungsobject unterfcheiden durch die Ununterbrochenheit feines Dafeins und die Unabhängigkeit von unferem Bewufstfein. Die Caufalität der Dinge an fich fpiegelt fich in unferem Bewufstfein gebrochen wieder; und das Ding-an-fich als transcendente Urfache unferer Empfindung ift die einzig denkbare und anfcheinend zweckdienlichfte Hypothefe, um die Erfahrung erklärlich zu machen. Durch Gewinnung eines transcendenten Hintergrundes für den Vorftellungsinhalt retten wir uns vor dem abfoluten Illufionismus und es eröffnet fich uns zugleich die Möglichkeit, unfere Erkenntnifs auch über den Kreis der Erfahrung hinaus auszudehnen.[50]) Hartmann fetzt die gemeine Welt des Sinnenfcheins wieder in ihre alten Rechte ein, die ihr der vornehme, formale Idealismus geraubt hat. Hartmann verdreifacht nun aber die Reihen der Dinge; er begnügt fich nicht mit der fchon genügend falfchen, gewöhnlichen Verdoppelung der Dinge; er nimmt an: 1) eine fubjective Erfcheinungsreihe, 2) eine objective Erfcheinungsreihe, 3) eine wahre Wefensreihe im metaphyfifchen Sein. Das Mittelglied, »der objective Schein«, ift aber ein widerfpruchsvoller Begriff und hat, wenn als real gültig angenommen, keinen Werth. Freilich, Hartmann hält diefe Welt der Erfcheinung-an-fich für das unentbehrliche caufale Mittelglied zwifchen dem moniftifch zu denkenden Wefen einerfeits und der fubjectiv-phänomenalen Vorftellungswelt der vielen Bewufstfeine andererfeits; der

ſubjective Idealismus begehe den Irrthum, die Unentbehrlichkeit dieſes Mittelgliedes zu verkennen und vom ſubjectiven Bewuſstſeinsphänomen unmittelbar auf das letzte Weſen zurückgehen zu wollen. Allein wenn die Auſsenwelt objectiver Schein iſt, wem ſoll ſie denn erſcheinen? Sich ſelbſt? Oder dem Unbewuſsten?[51]) Man muſs, ſagt Hartmann weiter, denjenigen logiſchen Schluſsprozeſs für das Bewuſstſein reconſtruiren, der eine unbewuſste und vorbewuſste Function der menſchlichen Seele iſt, und durch den der inſtinctive Glaube an eine reale Welt entſteht. Dieſe Wiedereinſetzung des menſchlichen Inſtinctes in ſein wohlbegründetes Recht gegenüber den Angriffen einer ſceptiſchen Kritik — eine Wiedereinſetzung, die durch bewuſste Gründe geſchieht — iſt die »Zauberformel, um den ganzen idealiſtiſchen und illuſioniſtiſchen Spuk zu überwinden.« Zu dieſem logiſchen Beweis, in welchem der Philoſoph die Arbeit des Inſtinctes ſanctionirt und legitimirt, fügt Hartmann noch den für ſein Syſtem ſehr charakteriſtiſchen, teleologiſchen Beweis hinzu, daſs, da ſchon der Inſtinct die Realität der Erſcheinungswelt vorausſetzt, dies auch ſo ſein müſſe; denn ſonſt gäbe uns der Inſtinct etwas Falſches und er wäre ſonſt eine uns »zum Narren habende Illuſion.« Inſtincte aber ſtammen nach Hartmann aus dem Unbewuſsten, welches allweiſe iſt;[52]) und eine »abſolute Illuſion« ſei doch auch kaum anzunehmen. Mit dieſen Anſichten gerathen wir ſchon in das Fahrwaſſer der ſpecifiſch Hartmannſchen Metaphyſik, die im nächſten Abſchnitt zur Darſtellung kommen wird. Dieſer teleologiſch-metaphyſiſche Beweis tritt freilich anfangs nur ſchüchtern in der Erkenntniſstheorie auf, in die er auch eigentlich gar nicht gehört.

Das Reſultat Hartmanns iſt alſo das ſcheinbar ganz realiſtiſche: unſere Vorſtellungen ſind im Allgemeinen ganz adäquate Repräſentanten der Dinge an ſich und der Verhältniſſe und Beziehungen dieſer Dinge an ſich; insbeſondere iſt dies bei der Cauſalität, der wichtigſten und nach Manchen einzigen Kategorie der Fall: die Vorſtellung der Cauſalität, wie wir ſie haben, repräſentirt eine reale, cauſale Verknüpfung der Dinge an ſich.[53]) Die objective Welt iſt räumlich, zeitlich, cauſal in eine Vielheit von Dingen geſpalten (was jedoch ihre metaphyſiſche Identität nicht ausſchlieſsen ſoll). Aus der allgemeinen Herrſchaft der nämlichen, logiſchen Geſetze der ſchöpferiſchen Vernunft ſtellt ſich ſtets eine Harmonie und Conformität zwiſchen der ſubjectiven

Erſcheinungswelt und dem objectiven Sein her; die ſubjective Erſcheinungswelt iſt nicht entſtanden aus einem unerklärbaren Uebergang der Dinge in die Seele in der Wahrnehmung, ſondern ſie iſt eine getreue Nachſchöpfung der Seele, die deshalb mit der Auſsenwelt übereinſtimmt, weil die realen Dinge in denſelben logiſchen Formen exiſtiren, in denen ſie auch gedacht werden. Dadurch allein iſt die ſonſt unerklärbare Verdoppelung der Welt im Subjecte erklärlich, in welchem ſich die Auſsenwelt abſpiegelt. Nur ſo laſſen ſich unſere Wahrnehmungen als wirkliche Erfahrungen beſtätigen; auſserdem verfallen wir dem abſoluten Illuſionismus, den Hartmann den philoſophiſchen Kindern als Popanz vorzuhalten pflegt.[54]) Da die Dinge — und dies iſt ein Lehnſatz aus der Metaphyſik Hartmanns — realiſirte Intuitionen der unbewuſsten Vernunft ſind, und da es ebenfalls dieſelbe unbewuſste Vernunft iſt, die in unbewuſst-intuitiver und inſtinctiver Weiſe die Sinnesempfindungen zur räumlichen Anſchauung formirt,[55]) ſo liegt nach Hartmann der Gedanke nahe, daſs ſie ſich beidemal einer und derſelben Intuitionsform bedienen werde, (denn ein ſolches Verhalten darf man von der Weisheit der Natur *a priori* erwarten) d. h. daſs auch die ſchwierige Frage nach der Identität unſeres ſubjectiven Raumes in drei Dimenſionen mit dem objectiven bejahend beantwortet werden müſſe; denn ſonſt wäre das eine »Prellerei der Natur«; allein anderwärts, beſonders zu Gunſten ſeines Peſſimismus, iſt Hartmann mit »Prellereien der Natur« nicht ſparſam (z. B. bei der Liebe), wenn es gilt, eine vorgefaſste Meinung plauſibel zu machen. Eine Incongruenz zwiſchen unſerer Anſchauungsform und der Daſeinsform hält Hartmann für unwahrſcheinlich, indem er ſich ſtets auf die Untrüglichkeit des unbewuſsten Inſtinctes verläſst. Daher werden auch der objective und der ſubjective Raum darin übereinſtimmen, continuirliche Gröſsen von drei Dimenſionen zu ſein.[56]) Nachgewieſenermaſsen functionirt jedoch der Inſtinct mit denſelben logiſchen Elementen, mit denen das Bewuſstſein operirt; daher iſt auch kein Grund anzunehmen, er ſei nicht denſelben, ja vielleicht noch viel ärgeren Irrthümern ausgeſetzt, als das Bewuſstſein; und ſo iſt Hartmanns Präjudiz für die Sicherheit der inſtinctiven Prozeſſe nur eine *petitio principii.*

Indeſſen kann ſich Hartmann, deſſen Aufrichtigkeit und Offenheit im wiſſenſchaftlichen Denken alle Anerkennung verdient, nicht

verhehlen, dafs feine Beweife, die directen logifchen und die indirecten teleologifchen, höchft problematifch find und dafs eigentlich für Idealismus und Realismus in der Erkenntnifstheorie gleich viele Gründe fprechen, (diefes pofitive Ergebnifs Hartmanns läfst fich negativ richtiger fo ausdrücken, dafs fich aus der Erkenntnifstheorie immer nur ein negatives Ergebnifs mit Sicherheit gewinnen läfst), und ziemlich unverblümt deckt er das eigentliche Motiv feines »Realismus« auf, den einfachen Entfchlufs der Bejahung der Exiftenz der Aufsenwelt, den Glauben an fie, den Glauben, dafs die Natur fo weife und gütig fei, uns nicht zu prellen, wenn fie uns die Exiftenz einer folchen Aufsenwelt nahe lege.[57]) Somit dictirt er nun kategorifch, dafs den fubjectiven Denk- und Anfchauungsformen auch objective Gültigkeit zuzuerkennen fei; fie feien Formen des wahren Seins, freilich nur feines Wirkens, nicht feines Wefens, eine Einfchränkung, durch welche, wie fich ergeben wird, Hartmann des Rechtes verluftig geht, fich als Anhänger des Realismus zu claffificiren; denn wenn er damit fchliefst, die Welt fei real im Verhältnifs zu uns, unreal im Verhältnifs zum transcendenten, metaphyfifchen Wefen, wenn er fagt, »dafs alfo Alles, was wir Welt nennen, die ganze Welt mit ihrer Herrlichkeit nur Erfcheinung fei, aber nicht für uns, fondern an fich«, — fo ift kein Grund vorhanden, ihn als Realiften zu bezeichnen.

Einen befonderen Werth legt Hartmann auf die Unterfcheidung des Bewufstfeins und des Unbewufsten in der Erkenntnifstheorie.[58]) Die unbewufst-inftinctiven Functionen find unfehlbar. Das Unbewufste producirt z. B. den Raum zweimal; auch der objective Raum ift nur ein »projicirter Gedanke des Unbewufsten«; diefes ift ja der *deus ex machina*, der überall hilfreich beifpringen mufs, wo nichts mehr helfen und erklären will. Die unbewufste Production des Raumes in uns ift eine Wiederholung der Production deffelben aufser uns und fomit unfehlbar. Allein mit diefer Theorie Hartmanns, dafs Raum und Zeit und die ganze Aufsenwelt zwar aufser uns exiftiren, allein erft felbft wieder »objectiver Schein« feien, befinden wir uns wieder mitten im Idealismus; und es zeigt fich dabei die Unhaltbarkeit eines folchen zwitterartigen Standpunktes, wie ihn Hartmann zwifchen Idealismus und Realismus einnimmt. Er unterfcheidet ferner zwifchen dem Erkenntnifstheoretifch-Transcendenten und dem Metaphyfifch-Transcendenten. Mit diefem

Begriffsunterschied, der bei Hartmann eine grosse Rolle spielt, vollzieht sich der eigentliche Durchbruch aus der Erkenntnisstheorie in die Metaphysik, und charakteristisch ist, dass diese Unterscheidung erst das Erkenntnissproblem vollständig klären und seine Lösung erleichtern soll. »Ding an sich« schliesse den leidigen Doppelsinn des Seins, das dem subjectiven Schein, und des Seins, das dem objectiven Schein zu Grunde liege, ein; innerhalb der Sphäre des Dinges an sich gelte es einen Schnitt zu machen, eine neue Grenze zu ziehen zwischen dem Daseienden und dem Ueberseienden, der *natura naturata* und der *natura naturans*, der objectiven Erscheinung und dem in ihr sich objectivirenden Wesen. Das Erste ist die reale Aussenwelt in Raum und Zeit, die aber nur eine Manifestation, eine Objectivation des Zweiten ist; auch nach Hartmann ist die sogenannte reale Aussenwelt nicht das eigentliche Reale, sondern sie ist phänomenal, und das eigentliche Reale besteht im Unbewussten, also einem idealistischen Princip. Nun soll also die Aussenwelt zwar einerseits unabhängig von uns so existiren, wie wir sie vorstellen, und doch andererseits nicht, indem sie ein Schein ist, freilich ohne ein Subject, dem sie erscheint! Diese von Schelling recipirte Idee hat schon früher verdientes Fiasco gemacht und erweist sich auch hier als widerspruchsvoll und erklärt ausserdem nichts. Es ist das ein werthloses Spielen mit dem Begriffe der Realität. Es ist daher auch nur ein Missbrauch, wenn Hartmann sein System als »Realismus« (wenn auch mit dem Beisatze transcendental) bezeichnet; der richtige Name dafür ist derselbe, den Schellings System in der Geschichte einnimmt: objectiver oder transcendentaler Idealismus. Denn auch für Hartmann sind Realität und objective Phänomenalität Wechselbegriffe.[59]) Wie für Schelling ist auch für Hartmann das Jenseits des Vorstellens eine Welt objectiv-realer, an sich gesetzter Manifestationen des absoluten Urwesens und Urwillens. Eine bemerkenswerthe Consequenz jener Unterscheidung einer dreifachen Welt, der Vorstellungswelt, der Aussenwelt und der Welt des »Unbewussten«, ist die Behauptung, nur der subjective Raum sei unendlich, der objective sei endlich und eigentlich, im »wahren Sein des Unbewussten« gebe es gar keinen Raum. Die Unendlichkeit gilt also nur für den subjectiven Raum und ist für diesen nur eine potentielle; der reale Raum aber, das transcendente Correlat des Ersteren, ist nothwendig endlich, da auch die materiellen Dinge,

die Atome eine endliche Zahl haben. Nur die Nichtunterſcheidung des ſubjectiven und des objectiven Raumes laſſe die Endlichkeit der Materie paradox erſcheinen. Der Grund zu dieſer Annahme iſt nach Hartmann die logiſche Unbegreiflichkeit des Gegentheils; der wahre Grund — nämlich die Furcht vor dem Idealismus — wird uns ſpäter noch einmal beſchäftigen; auch werden wir ſehen, daſs Hartmann ſich ſelbſt widerſpricht, indem er ein extramundanes Bewuſstſein im unendlichen Raume annimmt. Auſserdem gerathen wir in ähnliche Schwierigkeiten, wie die alten Theologen, ob Gott, alſo hier das Unbewuſste in oder auſser dem Raume ſei. Nach Hartmann ſollen Raum und Zeit dem Unbewuſsten nicht inhäriren, und doch iſt es ſo ſehr nach dem Bilde des Menſchen gedacht, und ſchlieſst eine Vielheit von Functionen in ſich, daſs wir es uns wenigſtens unzeitlich nicht denken können; das iſt alſo ein Neſt von Unbegreiflichkeiten, zu dem man mit der Behauptung kommt, Raum, Zeit und Cauſalität ſeien objective Erſcheinungsformen des unbewuſsten Abſoluten.

Es fragt ſich nun aber bei Hartmann weiter, wie und womit und ob überhaupt dieſes Abſolute zu erkennen ſei? denn bis jetzt iſt nur bewieſen, daſs unſere Vorſtellungswelt mit der Auſsenwelt übereinſtimmt; jetzt iſt noch zu beweiſen, daſs die auf Grund unſerer Vorſtellungswelt ſich erhebende Welt unſeres Denkens übereinſtimme mit dem der Auſsenwelt zu Grunde liegenden wahren Sein. Auch dieſes zu »beweiſen«, fällt Hartmann nicht ſchwer. Weil das Denken den Wunſch hat, das Sein zu erreichen und näher zu beſtimmen, ſo muſs es auch als dazu befähigt nachgewieſen werden. Hartmann meint, nachdem einmal erkannt ſei, daſs es für uns nicht unmöglich ſei, das Erkenntniſstheorethiſch-Transcendente zu erreichen, ſo ſei dem menſchlichen Verſtand auch keine Schranke mehr geſetzt in Bezug auf die Erkenntniſs des Metaphyſiſch-Transcendenten. Dieſe Erkenntniſs freilich hinkt nur der myſtiſchen Conception nach, die ja, wie uns Hartmann plauſibel zu machen ſuchte, das *Prius* aller Philoſophie iſt, während das *Poſterius* eine Wahrſcheinlichmachung jener Conceptionen für Andere iſt. Die Sicherheit jener Erkenntniſs des Wahrhaft-Seienden beruht auf dem bereits feſtgeſtellten oder wenigſtens ziemlich wahrſcheinlich gemachten Reſultate, daſs das Denken im Stande ſei, das Sein zu erreichen, da es eine Nachbildung oder Nachſchöpfung der Wirklichkeit ſei. So ſehr man einerſeits die

Sphären des Immanenten und des Transcendenten auseinanderhalten müſſe, ſo beſtehe doch andererſeits die Löſung des Erkenntnisproblems einzig und allein in dem Nachweis, daſs Denken und Sein, bewuſste und unbewuſste Idealität, ſubjective und objective Vernunft identiſch ſeien, daſs ſomit die Vernunft des Einzel-Ich vermöge ſeiner Entſtehung aus derſelben metaphyſiſchen Wurzel das nachdenke, was das Unbewuſste vorgedacht habe. Unmittelbar alſo iſt eine ſolche Berührung des Seins durch das Denken nicht zu erreichen, nur mittelbar durch die Erkenntniſs, daſs Sein und Denken weſensidentiſch ſind. Wenn Erkenntniſs überhaupt möglich ſein ſoll, ſagt Hartmann, ſo muſs eine ſolche Identität beſtehen, wie ſie auch Schelling und Hegel angenommen haben. Dieſe Identitätsannahme iſt der Hauptſchlüſſel auch zur Löſung der übrigen Erkenntniſsprobleme. Das Denken und ſein transcendent-objectiver Gegenſtand müſſen homogen ſein, alſo muſs das wahre Sein zwar »inhaltlich identiſch ſein mit meinem Gedanken, aber doch nicht er ſelbſt ſein«. Da nun mein Denken mit bewuſsten Ideen operirt, ſo iſt das Sein — »unbewuſste Idee«, »realiſirte Idee« und zwar durch den Willen realiſirt; ſie unterſcheidet ſich durch ihre unbewuſste Objectivität von unſerem Bewuſstſeinsinhalt. Das menſchliche Denken denkt discurſiv nach, was das unbewuſst-göttliche Denken intuitiv vorgedacht hat. Dies iſt das Reſultat der »dianoiologiſchen Unterſuchungen«; ſeine Erkenntniſstheorie, ſagt Hartmann, reſtituire, was der Idealismus vergeblich bekämpfe; und er ſtimme mit dem Realismus im Reſultate, wenn auch nicht im Wege der Begründung überein. Der Anſtoſs, auf den hier das Denken die Welt nachdenkt, ſei der einzige Fall, wo das Transcendente, wenn auch nicht mit ſeinem Sein, ſo doch mit dem Endpunkt ſeines Functionirens in den Bewuſstſeinsinhalt hereinrage, ein Anſtoſs, auf den hin die Subjectivität die objectiven Ideen in ſubjectiver Form nachſchafft. Auſserdem iſt aber das wahre Sein noch unbewuſster Wille, wie auch der Menſch dieſen in ſich trägt. Der Wille freilich verhält ſich nun etwas widerhaarig gegen das Erkennen; er iſt der »irrationale Reſt«; er, die Wurzel der eigentlichen Realität, alſo der *nervus rerum* iſt gerade das Unerklärbare, Unberechenbare. Nachdem alſo Hartmann ganz tüchtig »darauf los erklärt hat«, ſchlieſst er mit dem Geſtändniſs, die Welt ſei doch unerklärlich; ſpäter aber, in der Metaphyſik, wo er wieder anfängt, zu »erklären«, da

soll seine Erklärung doch zuletzt nur ein Bild des wahren Hergangs der Dinge sein. Der Wille d. h. eben die Realität bildet den Damm gegen den Strom der Erklärung. In diesem »Willen« steckt aber alles, was wir wissen wollen — und nicht wissen können.[60]) Er wird daher bei Hartmann der Sündenbock für alles Dumme, Aermliche, Schlechte in der Welt und sogar auch für ihre — Unbegreiflichkeit. Er ist erschlossen aus der Analogie mit dem menschlichen Individuum; alle Analogie führt aber zu Anthropomorphismus, und so auch bei Hartmann.

Wenden wir uns nun zu Dühring,[61]) so drängt sich uns zunächst die Beobachtung auf, dafs er mit Hartmann in der Tendenz und auch in manchen Einzelheiten sich trotz seiner total diametralen Stellung in der Metaphysik doch nahe berührt. Der Grund dieser auffallenden Erscheinung liegt darin, dafs in der Erkenntnifstheorie alle dogmatischen Systeme sich vereinigen, indem sie gegen den gemeinsamen Feind, den Kriticismus, Front machen. Indem beide gegen Kant beweisen wollen, dafs Erkenntnifs und Wahrheit möglich sei, gehen sie natürlich eine Zeit lang Hand in Hand. Vor allem stimmen sie überein in der Behauptung der Identität und Homogeneität von Denken und Sein. Dagegen stehen sie sich am weitesten gegenüber in der Frage nach der Beschaffenheit der Aufsenwelt. Hartmann huldigt hier, wie wir sehen, trotz seines erklärten »Realismus« einem absoluten Phänomenalismus, während Dühring die absolute Realität der Aufsenwelt behauptet und gerade da Halt macht, wo Hartmann erst recht zu philosophiren anfängt. Darum ist seine Erkenntnifstheorie auch weit einfacher als diejenige Hartmanns, weil er sich auf die gegebene Wirklichkeit allein beschränkt und es verschmäht, mit der trüben Laterne der Mystik in ein jenseitiges Gebiet, zu den unterirdischen Wurzeln der Wirklichkeit, zu den »Müttern des Seins« hinabzusteigen. Den Begriff des »objectiven Scheins« kennt Dühring nicht. In seinem frischen, fröhlichen Realismus wendet er sich mit derselben Abneigung gegen den materialen Idealismus Hartmanns, wie gegen den formalen Lange's. Er erklärt das Kantische System für eine Voreiligkeit, die der normalen positiven Energie des Denkens im Wege stehe. Der vermeintlich kritische Weg, die bestimmteren Kategorien des Verstandes für blos subjectiv zu erklären und von der universellen Weltbetrachtung auszuschliefsen, sei dem echten Wesen unserer Er-

kenntnifs nicht fonderlich günftig gewefen; das Betreten diefes Weges habe zu einer überaus befcheidenen Selbftverläugnung des Verftandes geführt. Um die Kräfte des Denkens zur »pofitiven Thätigkeit zu emancipiren«, habe man fich vor diefer kritifchen Voreiligkeit zu hüten. Die völlige Homogeneität von Denken und Sein fei eine berechtigte Vorausfetzung, und die logifchen Verknüpfungsformen haben eine abfolute Bedeutung für das Wirkliche. Nur die redliche Unterfuchung der logifchen Eigenfchaften des Seins kann uns von dem Alp, der auf dem modernen Denken faft überall laftet, vollftändig befreien und den zweiflerifchen Kleinmuth befeitigen, der die grofsen Probleme fchon nicht mehr direct und pofitiv zu behandeln wagt. Und fo fetzt denn Dühring das voraus, was die Erkenntnifstheorie erft beweifen foll — die Homogeneität von Denken und Sein. Die »natürliche Tragweite unferes Denkens« ift nach ihm nicht fo kurz bemeffen, »um fofort an der abfoluten Wirklichkeit der Dinge zu fcheitern, oder auch nur irgendwie eine Realität zu finden, der fie nicht gewachfen wäre.« Die Syftemform der Verftandeseinficht ftimmt mit der Exiftenzform des Weltzufammenhanges überein. Mit der Behauptung der Souverainetät des Verftandes wendet er fich ebenfofehr gegen Kants Kriticismus, wie gegen Comte's Pofitivismus. Denn Beide haben auf eine einheitliche und das ganze Wefen der Dinge umfaffende Erkenntnifs »unleidlichen Verzicht geleiftet;« daher ift es fchief, wenn man Dühring ohne Weiteres für einen Anhänger von Comte anfieht, von dem er fich auch fehr wefentlich dadurch unterfcheidet, dafs ihm die Philofophie, als die höchfte Einheitform aller Wiffenfchaften, nicht etwa blofs mehr ift, fondern auch etwas ganz Anderes, als eine blofse Vereinigung des principiellen Gehaltes der pofitiven Wiffenfchaften. Dühring ift alfo weit entfernt, ein Pofitivift *de pur fang* zu fein. — Der Verftand ift für ihn ein »fubjectiver Ausläufer« der univerfellen Syftematik und Logik der realen Objectivität. Mit Hartmann ftimmt er in dem Tadel Kants überein, der in feine realiftifchen Argumentationen »ideologifche Elemente eingemifcht habe.« [62])

Die Dialectik hat die Aufgabe, die Schwierigkeiten, in die wir durch die Natur unferes Denkens hineingeführt werden, durch ein natürliches Princip definitiv zur Entfcheidung zu bringen. Die Richtfchnur, welcher Dühring hierbei folgt, ift eine doppelte, einmal der fchon im erften Abfchnitt als letzte Inftanz gefchilderte Ver-

ſtand, und ſodann die ſinnliche Wahrnehmung; in Colliſionsfällen iſt der Verſtand das höhere Tribunal und die unreine Wahrnehmung muſs logiſch deſtillirt werden. Wenn der Verſtand bei den höchſten Problemen der Unendlichkeit uns »ſtille zu ſtehen« droht, d. h. wenn wir unſere Vorſtellungsreihen in unendliche Reihen auslaufen ſehen, ſo gibt die »natürliche Dialektik« uns den Weg an, um uns aus den Schwierigkeiten herauszufinden. Sie befreit den Verſtand aus den Schlingen, mit denen er ſich ſelbſt umſtrickt. Die Dialectik iſt »höhere Logik« und verhält ſich zur niederen, wie die höhere Mathematik zur niederen. Sie enthält bei Dühring ſowohl Erkenntniſstheorie als Metaphyſik, weshalb wir in unſerer Darſtellung einen künſtlichen Schnitt zwiſchen beiden Gebieten zu machen haben. Jener Weg beſteht nun in der von Kant angebahnten Unterſcheidung der ſubjectiven Function des Denkens und des objectiven Beſtandes, wobei aber Dühring ſich gegen die »unnatürliche« Löſung Kants verwahrt, als ob man die »Dinge an ſich« als ganz unbekannte Anſtöſse zu faſſen habe. Auſsen- und Innenwelt ſind zwar nicht identiſch, wie das gewöhnliche Bewuſstſein annimmt, aber ſie correſpondiren einander, und dieſe Correſpondenz iſt eine beinahe vollkommene. Die Kantiſche Lehre von den Schranken des Gebrauches der Verſtandesbegriffe iſt ein »unnatürliches und unleidliches Dogma.« Die Natur unſeres Denkens und Vorſtellens ſelbſt ſtelle uns natürliche Aufgaben; insbeſondere haben die Probleme der räumlichen und der zeitlichen Unendlichkeit einen natürlichen Urſprung in unſerem Denken; und dieſem natürlichen Urſprung dürfe auch nur eine natürliche Löſung entſprechen. Es heiſse »mit dem Verſtande ſelbſt brechen«, wenn man ihm zumuthe, gerade da Halt zu machen, wo er im Begriffe ſteht, ſeinen eigenen Trug zu entdecken. Charakteriſtiſch für die ausſchlieſsliche Verſtandesrichtung Dührings, die alles Unklare, Myſtiſche, aber auch allen Einfluſs des Gemüthes und Gefühles bei Seite läſst und ein kühles *Nil admirari* einſchlieſst, iſt der Satz, daſs »nur ein unbegrenzter Gebrauch der Verſtandesbegriffe die Schutzwehr der Intelligenz gegen die Täuſchungen des Gemüthes und die Unterdrückungen von Seiten des Gefühles bilde.« Der menſchliche Verſtand darf nicht durch den Kriticismus unter Vormundſchaft geſtellt werden, er iſt im Stande, zu widerſpruchsloſen Reſultaten zu gelangen. Allein alles dies ſind nur optimiſtiſche Vorausſetzungen, die ſich als Vorurtheile entpuppen werden, wenn

wir ſehen, daſs auch Dühring eben nicht zu einem widerſpruchsloſen Denken gelangt.

Was ſodann den anderen Maſsſtab Dührings neben dem Verſtande, nämlich die ſinnliche Wahrnehmung betrifft, ſo huldigt er auch hier dem Realismus und behauptet insbeſondere die Uebereinſtimmung des ſubjectiven Raumes mit dem objectiven. Er gelangt indeſſen zur Wirklichkeit nicht durch jene logiſchen Umwege, jene dialectiſchen Windungen wie Hartmann, um am Ende doch geſtehen zu müſſen, daſs nur ein entſchloſſener, vertrauensvoller Glaube uns von der Realität der Auſsenwelt überzeuge, ſondern er erkennt die objective Realität ganz direct an. Was uns die Empfindung gibt, iſt unmittelbar auch objective Wahrheit; ſie iſt nicht nur ein Ausdruck innerer Zuſtände des Subjects, ſondern eine Interpretation objectiver, mechaniſcher Verhältniſſe aus der Form des Seins in die Form des Wiſſens. Der Umſtand, daſs zu unſeren Empfindungen noch Verſtandesfunctionen hinzukommen, die die Reſultate der erſteren unbewuſst beeinfluſſen, ſoll kein Beweis für die idealiſtiſche Behauptung ſein, daſs die räumlichen Verhältniſſe erſt zu der an ſich unausgedehnten Realität hinzugedacht würden; der Mechanismus des ſinnlichen Vorſtellens ſei ſo conſtruirt, daſs er die realen Verhältniſſe nachbilde. Natürlich unterſcheidet Dühring wohl formal zwiſchen dem Bewuſstſeinsraume und dem objectiven Raume, allein material ſind ſie homogen und correſpondiren; der ſubjective Raum, ſagt Dühring ganz wie Hartmann, iſt ein treues Abbild des objectiven, entſtanden vermöge eines Mechanismus, welcher die Harmonie beider leitet, aus der ſynthetiſchen Function der Imagination, die als ſubjective Phantaſie einer »objectiven Phantaſie der Natur« entſprechen ſoll, einem Begriff, der natürlich eben ſo unhaltbar iſt, wie der Begriff des »objectiven Scheins« bei Hartmann. Die Realität iſt ausgedehnt, und unſer Vorſtellungsmechanismus bildet die realen Verhältniſſe nach, da er aus demſelben Urgrund entſtanden iſt und einen »ſubjectiven Ausläufer der Objectivität« darſtellt. Gegenüber dem Idealismus oder »Idolismus«, (der nach Hartmann auf den »Illuſionismus« führt), behauptet er *ſtricte*, daſs die afficirende Wirklichkeit das Original zu der treuen Nachbildung in der Empfindung ſei. Nur muſs man ſich dabei nicht vorſtellen, Dühring huldige dem ganz naiven Realismus; ſein Realismus iſt doch auch dialectiſch vermittelt. Das Verhältniſs beider will ich an einem

Bilde klar machen. Der »naive Realismus« denkt sich das Verhältnifs des Gegenstandes und der ihn repräsentirenden Anschauung, wie das Verhältnifs eines Originales zu einer davon unmittelbar und direct durch den Apparat abgenommenen Photographie; der Realist im Sinn Dührings und Hartmanns aber denkt es sich wie das Verhältnifs eines Originales zu einer nach diesem neu verfertigten und geschaffenen Copie. Also die Wahrnehmung ist nicht ein mechanischer Abdruck der Aufsenwelt, sondern eine Nachbildung aus dem gleichen Princip heraus. Indem Dühring so behauptet, dafs in der Empfindung ein gleichgeartetes Sein in ein Wissen übergeht, verwirft er die Lehren der idealistischen Sinnesphysiologie (im Sinn eines Fick, Helmholtz, Rokitansky, Lange u. s. w.) und schliesst sich mit seiner Ansicht an die realistische Sinnesphysiologie eines Böhmer, Ueberweg a. A. an, ohne jedoch so weit zu gehen, wie v. Kirchmann, Spiller, früher Czolbe[63]) und neuerdings H. Wolff, auch die Farben und Töne für objectiv zu erklären. Für Dühring ist das Wesentliche der Empfindung die Uebersetzung mechanischer Bewegungsverhältnisse in die Natursprache der Empfindung. Die verschiedenen Vorstellungen verschiedener Thiere sind daher auch nur dem Grad, nicht der Art nach, wie jene idealistische Schule schon vermuthet hat, verschieden. Die Sinne geben immer ein objectives Weltbild. Farben und Töne sind zwar nur subjectiv, aber sie vermitteln doch objectiv-mechanische Bewegungen. Die Aufsenwelt ist in keiner Weise, auch nicht im Sinne eines Hartmanns, subjectiver oder objectiver Schein, sondern existirt so, wie wir sie vorstellen und praktisch, wenn auch nicht theoretisch fällt unsere Vorstellung mit der Aufsenwelt zusammen.

Von der Theorie der Existenz der Aufsenwelt in Raum und Zeit überhaupt geht Dühring weiter zur Frage nach der Unendlichkeit von Raum und Zeit; denn die darin angelegten Schwierigkeiten sind für eine monistische Wirklichkeitsphilosophie, die auf einheitliche Abschliesung der Weltconception ausgeht, von fundamentaler Bedeutung; auch hier mufs nach ihm geschieden werden zwischen der eigenthümlichen Art und Weise unserer subjectiven Vorstellung und dem ihr objectiv entsprechenden Sein. Unsere Vorstellung von Raum und Zeit, ein Nachbild der objectiven Verhältnisse, ist durch die unbewufste Thätigkeit des Verstandes als eine freie Nachschöpfung entstanden. Daher ist der subjective

Raum unendlich, weil wir mit der Function, aus der der Raum entſteht, nirgends Halt zu machen brauchen, während der objective Raum begrenzt iſt, eine Nothwendigkeit, die in der Naturphiloſophie noch deutlicher erhellt; und ſo liegt in der Unterſcheidung des ſubjectiv-unendlichen Raumes von dem objectiv-endlichen die Auflöſung der betreffenden Schwierigkeiten. So iſt es auch mit der Zeit, beſonders mit dem *regreſſus in infinitum*, der nur ſubjectiv vollziehbar iſt, objectiv aber unmöglich iſt. Die rückwärts fortſchreitende Unendlichkeit der Zeit ſei ein voreiliges und unreales Vorſtellungsgebilde; ſie wäre ein Widerſpruch gegen das »Geſetz der beſtimmten Anzahl«, das im nächſten Abſchnitt genauer zur Sprache kommt. Die Zeitreihe hat nach Dühring einmal begonnen, d. h. die Cauſalität, der Maſsſtab der Zeit, hat einmal plötzlich angefangen. Den Grund dieſes ſchreienden Widerſpruches werden wir erſt unten finden; hier genüge die Bemerkung, daſs Dühring in arger Selbſttäuſchung befangen iſt, wenn er meint, die Schwierigkeiten der Unendlichkeitsvorſtellung beſeitigt zu haben, da vielmehr ſeine eigene Löſung noch neue Widerſprüche hinzufügt. Auch die merkwürdige Uebereinſtimmung Dührings mit Hartmann in dieſem Punkte kommt erſt nachher zur Sprache; es iſt intereſſant zu ſehen, wie ſonſt ſo diametrale Gegner in ſo principiellen Fragen ſich begegnen, weil ſie eben — Dogmatiker ſind. Ein näheres Eingehen würde uns noch klarer zeigen, wie der Dogmatiker, entſchloſſen, wie er iſt, kein Mittel ſcheut, um ſeinen letzten Zweck zu erreichen, — ein Syſtem um jeden Preis fertig zu bekommen. So opfert er vor Allem die Logik auf dem Altar des Syſtems; denn ohne dieſes Opfer bringt man kein philoſophiſches Syſtem zu Stande; der Pantheiſt opfert die Vielheit der Einheit, der Atomiſtiker die Einheit der Vielheit, der Idealiſt die Materie dem Logos, der Materialiſt die Idee dem Stoffe. Die Frage nach der Unendlichkeit und Realität des Raumes iſt aber eine jener Fuſsangeln, in die der Dogmatiker trotz aller dialectiſchen Vorſicht, trotz aller ſyſtematiſchen Umſicht ſich verfängt; ſie iſt der Punct, wo wir die Dogmatiker mit einer ausnahmsloſen Regelmäſsigkeit das Opfer der Logik vollbringen ſehen, um die Gelüſte des metaphyſiſchen Triebes zu befriedigen.

Wie Dühring mit Hartmann darin übereinſtimmt, ein Gegner der Unendlichkeit des Raumes zu ſein, ſo leugnet er auch mit ihm die objective Möglichkeit eines Raumes mit mehr als 3 Dimen-

ſionen, wie ſie die Metamathematik lehrt; aus welchem Grunde, iſt leicht einzuſehen; es geſchieht bei Beiden im Intereſſe der Identität des Denkens mit dem Sein oder hier der Anſchauung mit dem Sein, einer Identität, die durch jene Lehre durchlöchert und der durch ſie ein harter Stoſs verſetzt wird. Auch bei dieſem Puncte überbietet nach Dühring die Phantaſie die Wirklichkeit und ſchafft ein Plus, das in der thatſächlichen Beſchaffenheit des Seienden ſich nicht antreffen läſst. Die Metamathematik, eine Myſtik in der Mathematik, verfolgt Dühring mit bitterem Hohne. Freilich, gäbe uns die unbewuſste Function der Wahrnehmung einen tridimenſionären Raum ſtatt eines Raumes, der *realiter* ganz anders wäre, dann würde ja auch die ganze auf die Realität des Raumes mit drei Dimenſionen gebaute Philoſophie zuſammenbrechen.[64])

Wie die Anſchauungsformen objectiv gültig ſind, mit der einzigen Einſchränkung, daſs ihre Unendlichkeit nur Product ideeller Phantaſie iſt, ſo iſt ganz daſselbe der Fall bei den Denkformen oder Kategorien; auch ſie ſind, insbeſondere die Cauſalität, objectiv gültig. Daſs Hume, ſagt Dühring, den Cauſalbegriff in den gewöhnlichen plumpen Faſſungen nicht gelten lieſs, war ganz in der Ordnung, aber die Kritik ſeines Inhaltes durch dieſen groſsen Philoſophen und ſeine Unbrauchbarkeitserklärung durch Kant waren zwei Handlungen von ſehr verſchiedenem Werth. Auch hier iſt wiederum die »falſche Unendlichkeit« zu bekämpfen, als ob der Cauſalnexus nicht irgendwo und irgendwann einmal hätte beginnen können. Im Gegentheil, Dühring nimmt allen Ernſtes einen ſolchen Anfang an, ganz wie Hartmann, und auch hier iſt der Grund leicht einzuſehen: die Unendlichkeit beeinträchtigt die Realität; eine unendliche Cauſalität und ein unendlicher Raum verſchwinden (mit Kant) zu leicht in eine ſubjective Function und verlieren an Objectivität, was ſie dadurch an Subjectivität gewinnen. Die Denkformen ſind unbewuſst aus dem innerſten Kern der Natur entſtandene, ideelle Gegenbilder des realen Seins und Geſchehens, wobei Dühring auf ihre unbewuſste Geneſis, ganz wie ſein Antipode Hartmann, groſsen Werth legt. Denken und Sein, ſagt Dühring bei der Gelegenheit des Nachweiſes der objectiven Gültigkeit der Kategorieen, können und ſollen nicht daſselbe ſein, wohl aber können und ſollen ſie einander verbürgen. Auch hier, beſonders bei der Finalität, hat der Verſtand daher, wie bei den

Anſchauungsformen, als Correctiv zu wirken und die ſynthetiſche Imagination zu limitiren und zu modificiren, die ſich leicht zu Uebertreibungen über den wirklichen Beſtand der Dinge hinaus hinreiſsen läſst, und über die Realität hinausſchieſst. Dies iſt alſo die erkenntniſstheoretiſche Bedeutung der Imagination, daſs ſie zwar die objective Welt nachſchafft, aber in ihrer ſynthetiſchen Function grenzenlos iſt, was bei den entſprechenden objectiven Gebilden nicht der Fall ſein ſoll. Der logiſchen Syſtematik unſeres Gedankengebäudes entſpricht eine innere Conſequenz und Syſtematik der Dinge. Auch die anderen logiſchen Kategorien haben reale Bedeutung, ſo die Einheit und Einzigkeit des Seins, ſo der Begriff der beharrenden Subſtanz, ſo das Geſetz der Identität. Das Sein hat eine logiſche Syſtemnatur, es gibt eine innere Logik der Dinge, die durch die Cauſalität (wie bei Hartmann) vermittelt wird; im realen Sein ſelbſt herrſcht eine immanent-logiſche Beziehung der Theile. Dühring erinnert in ſeiner weitgehenden Identification des Denkens und Seins an Hegel, eine Verwandtſchaft, die er zwar ſehr desavouirt; allein wir werden unten ſehen, wie er ſich zu einem teleologiſchen Panlogismus und ſogar zu einem Platoniſchen Dualismus hingetrieben ſieht, die mit ſeinem proclamirten Materialismus und Monismus in ſchroffem Gegenſatz ſtehen, ganz wie auch der Hartmann'ſche »Monismus« ſich als ein offenbarer Dualismus entpuppen wird. Indeſſen hat die logiſche Begründbarkeit der Erſcheinungen nach Dühring doch ihren natürlichen Abſchluſs, den ſie an den logiſchen Axiomen und den phyſikaliſchen Thatſachen findet, die kein Warum mehr zulaſſen und ſomit denſelben irrationalen Reſt darſtellen, wie der Wille für Hartmann; beidemal iſt eben gerade die Realität, das »Daſs« des Daſeins ſelbſt, das ewig Unerklärliche. Die ältere Metaphyſik, ſagt Dühring, habe ſich eine falſche Subreption zu Schulden kommen laſſen, wenn ſie aus der durchgängigen Begründung und Geſetzmäſsigkeit der Vorgänge auf die Idee gekommen ſei, die Kette der urſächlichen Verknüpfung ſetze keine abſoluten Elemente voraus und alle reale Nothwendigkeit laufe in unendliche Cauſalitätsreihen aus. In den logiſchen Axiomen habe die logiſche Begründbarkeit ihre Schranke und ihnen entſpreche die »Selbſtgenügſamkeit« der Thatſachen der Natur. Und es iſt das nicht blos das Intereſſe der Erkenntniſs, ſondern auch das der Leidenſchaft, in einem Aeuſserſten, was nicht mehr anders ſein und werden konnte, die letzte Stufe und das ideelle Gleichgewicht

zu finden. Die Frage nach dem Warum ist eben nicht immer und überall angebracht.

Somit gibt es auch für Dühring, dem das Denken ein ideales Bild des realen Seins ist, eine fast absolute Identität des Denkens und des Seins, und eine ebensolche Identität der logisch gereinigten und filtrirten Wahrnehmung und des Seins; denn, sagt Dühring, und erinnert damit lebhaft an den gleichen Cirkelbeweis bei Hartmann, es wäre doch Wahnsinn, wenn in der allgemeinen Systematik und Harmonie des Kosmos das Denken eine Ausnahme machen und nicht mit seinem Gegenstande übereinstimmen würde.[65]) Alles Erkennen wäre ein nichtiger Schein, trüge nicht das Wesen der Dinge in sich selbst eine Systematik und Logik, die in der Verfassung des Verstandes gleichsam einen »subjectiven Ausläufer hat.« Charakteristisch für Dühring ist auch folgende Argumentation, um die Realität des Raumes u. s. w. zu erweisen. Die menschliche Phantasie, sagt Dühring, welche ja jene Formen subjectiv nachschafft, wurzle in Regungen, die dem fertigen Bewufstsein vorangehen. Nun aber könne das, was den bewufsten Gedanken selbst erst möglich mache, dem Wesen nach nicht tiefer stehen, als das fertige, subjective, ideelle Product selbst. Also liegen auch die unvorstellbaren, objectiven Erzeugungskräfte der Phantasie diesseits der ideellen Sphäre, sie können nicht niedriger stehen als ihre Producte, der Raum und die Zeit — also müssen sie raumzeitlich sein, und demnach sei der Raum u. s. w. objectiv und real. *Q. e. d.* Erinnerte uns früher Hartmann an die theologisch-cartesianische Beweisführung, so erinnert uns Dühring hier an jene theologische Argumentation, Gott müsse persönlich sein, weil ja doch der Schöpfer nicht niedriger stehen könne, als sein Schöpfer; wobei freilich erst zu beweisen wäre, dafs Persönlichkeit und Räumlichkeit höhere Stufen seien, als Unpersönlichkeit und Unräumlichkeit. — Freilich führt nun jene Identität bei Beiden zu sehr verschiedenen Resultaten; Dühring verfolgt mit unbarmherzigem Spotte gerade die auf dasselbe Princip der Identität begründete Hartmann'sche Lehre des Unbewufsten, das hinter den Erscheinungen steht, als eine »indische Speculation«, die die Welt in einen »blofsen Traum« auflöse. Und andererseits verachtet Hartmann den Dühring'schen auf dasselbe Princip gestützten Realismus als »Naivität des Denkens«, und keiner merkt, dafs beide in demselben Spitale liegen und von der Krankheit des Dogmatismus angesteckt sind, der absolut, um jeden Preis, etwas

wiſſen, und wenn das nicht möglich, wenigſtens etwas behaupten will. Es ist indeſſen, intereſſant, wie ſich Dühring bald dem beſonnenen Kriticismus Kants nähert, ſo daſs nur eine ſchmale Grenze ihn von demſelben ſcheidet, bald ſich ſo nahe mit dem Hartmannſchen Syſtem berührt, daſs er nur Einen Schritt zu machen brauchte, um mitten im Zauber- und Irrgarten des »Unbewuſsten« zu ſtehen. So iſt ihm z. B. die Analogie das höchſte und letzte Erkenntniſsmittel, und ſo ſehr dies formell zu Kants Lehre ſtimmt, indem Dühring den für die exacte Wiſſenſchaft gültigen Satz aufſtellt, daſs die Auffindung richtiger Analogieen das äuſserſte Ziel der Erkenntniſs bilde, über welches hinaus es nur noch grundloſe und unverſtändliche Dichtungen geben kann, daſs es alſo keine Erkenntniſs der ſogenannten Gründe an ſich ſelbſt, ſondern nur eine Erkenntniſs durch Analogieen gebe, — ſo nähert er ſich doch materiell Hartmann, indem er die Natur zu einem hypoſtaſirten, perſonificirten Weſen macht, das ſogar nach Analogie der Wahrſcheinlichkeitsrechnung calculirend ſeine Maſsregeln treffen ſoll, eine Beſtimmung, die ſich von Hartmanns Lehre freilich ſehr charakteriſtiſch dadurch unterſcheidet, daſs die Natur als das Unbewuſste im Sinne Hartmanns ein infallibles Princip iſt, das nicht den Zufall oder die Wahrſcheinlichkeit in Rechnung zieht, ſondern intuitiv und mit blitzartiger Geſchwindigkeit die Situation erfaſst.[66])

Werfen wir noch kurz einen vergleichenden Blick auf Hartmann und Dühring, ſo bemerken wir, daſs in der Erkenntniſstheorie alle Dogmatiker überhaupt bis zu einem gewiſſen Grade auf demſelben Boden ſtehen. Dühring hält ſich allerdings etwas näher an Kant, als Hartmann, der mit ſeinen Phantaſieen alle möglichen Erfahrungsgrenzen überſchreitet; allein dem Princip nach ſind Beide Gegner Kants; das Denken iſt für ſie ein ideelles Gegenbild des Seins; das Denken iſt mit dem Sein weſensidentiſch, weil es aus denſelben unbewuſsten Wurzeln mit dem Sein hervorwächſt. Beide ſtützen ihre Ueberzeugung von der univerſellen Gültigkeit des Denkens auf dieſelbe Vorausſetzung, die ein Lehnſatz aus der Metaphyſik iſt, nämlich auf die Annahme einer inneren, univerſell-harmoniſchen, ſyſtematiſchen, teleologiſchen Uebereinſtimmung des Seins mit ſich ſelbſt, die keine Ausnahme geſtatte; und beide huldigen ſomit dem alten Empedokleiſchen Satze, daſs man das Gleiche mit dem Gleichen (*τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ*) erkennen müſse. Für Beide aber iſt die ſubjective Erſchaffung der Denk-

und Anschauungsformen auf Grund eines äusseren Anstosses kein Beweis für die blosse Subjectivität derselben. Denken und Sein »stützen« und »verbürgen« sich gegenseitig. Hartmann zieht aus dieser angenommenen Identität von Denken und Sein die Consequenz, das Ding an sich sei logische Idee, Dühring dagegen hypostasirt die logischen Gesetze und Formen zu einer Art Platonischer Ideen — Consequenzen, die im nächsten Abschnitt zur Sprache kommen werden. Wie im Princip, so sind beide auch in Specialpunkten einstimmig, trotz mancher Verschiedenheiten, die fundamental genannt werden müssen; sobald die Dogmatiker einmal die Kantischen Grenzen überschritten haben, gehen sie eine Zeit lang gemeinsam, verlieren sich dann wieder und treffen, eines sicheren Compasses entbehrend, oft an einem und demselben Puncte zusammen, um sich wieder von Neuem zu trennen. Beide sind z. B. Gegner der Metamathematik, leugnen die Unendlichkeit des Raumes und der Causalreihe und behaupten sogar die Endlichkeit der Atomzahl; Beiden ist die Analogie Erkenntnissprincip, Beide haben denselben irrationalen Rest, die eigentliche Realität, Hartmann den Willen, Dühring die Materie, und Beide vertheidigen die realistische Sinnesphysiologie und theilen somit dieselbe Theorie der Wahrnehmung.

Wenn Hartmann behauptet, er stimme mit dem naiven Realismus zwar nicht im Wege, wohl aber im Resultate überein, und wenn man die eben betonte Uebereinstimmung Hartmanns und Dührings betrachtet, kann man sich leicht täuschen lassen und den ganz fundamentalen Unterschied übersehen, der Beide durch eine tiefe Kluft trennt. Ich brauche nur an die totale Differenz in der Bestimmung der Wirklichkeit bei Beiden zu erinnern, um sofort das Bewusstsein jenes fundamentalen Unterschiedes zu erwecken. Für Dühring enthält die materielle Welt die letzten Elemente der Welt, die es gilt, objectiv aufzufassen und aus denen alle Erscheinungen zu erklären sind. Die materielle Welt hat für ihn auch gar keinen anderen Grund, als sich selbst, er ist somit materialistischer Realist. Für Hartmann aber erfordern gerade jene letzten Elemente Dührings erst eine Erklärung aus einem idealen Princip, und so kann man ihn als idealistischen Realisten bezeichnen, denn er will die idealen Wurzeln der realen Welt aufgraben, er will diese reduciren auf logische und psychologische Elemente, während umgekehrt Dühring diese letzteren aus

rein materiellen Factoren entftehen läfst; die logifchen Elemente freilich projicirt er, wie fchon bemerkt, in die Realität hinaus und denkt fie fich als urfprüngliche Weltfactoren. Was für Dühring Ding an fich ift, ift für Hartmann erft Erfcheinung, »Manifeftation eines überfeienden Principes«. Daraus erklärt fich nun auch rückwärts leicht ihre Uebereinftimmung; denn auch Hartmann will ja zunächft die Exiftenz der äufseren Welt nachweifen, und erft, nachdem er diefe ftatuirt hat, trennt er fich von Dühring und geht noch tiefer in das Dickicht hinein.

Legen wir das Normalmaafs der Kantifchen Erkenntnifstheorie an Beide, fo geht Dühring nicht weit genug in der Erkenntnifstheorie, indem er bei der Aufsenwelt ftehen bleibt und fie kategorifch als objectiv proclamirt, Hartmann aber geht zu weit, indem er die als Erfcheinung anerkannte Aufsenwelt aus einem erkennbaren, transcendenten Grunde ableiten und diefen vermittelft der uns geläufigen und angelernten Kategorieen beftimmen zu können vermeint. Beides führt auf neue Widerfprüche, die zu den alten Widerfprüchen des menfchlichen Denkens, das fich in einem ewigen Cirkel bewegt, hinzukommen. Bei Beiden rächt es fich fchwer, dafs fie den Kantifchen Boden verlaffen; der Eine geräth auf die fchiefe Ebene des Materialismus, der Andere fchwebt in phantaftifchem Idealismus, von dem aus er nur mit Zuhilfenahme des irrationalen Willens und auch fo nicht einmal den Uebergang in die raumzeitliche Welt finden kann. Beide fuchen das entgegengefetzte Element auf Koften des anderen confequent durchzuführen, wie denn überhaupt rückfichtslofe Confequenz, die fich um die Logik nicht kümmert, das Geheimnifs jedes philofophifchen Syftemes ift. Für Hartmann ift Dühring ein bedauernswerth naiver Realift, für Dühring Hartmann ein wahnfinniger Phantaft. Zu bemerken ift noch, dafs indeffen doch Kant fo vieles gewirkt hat, dafs Keiner Senfualift im hiftorifchen Sinne ift; fie erkennen Beide die apriorifchen Elemente des Geiftes an, die jedoch — und darin trennen fie fich wieder von Kant — dem allgemeinen Syftem der Dinge entnommen und diefen daher auch angepafst find. In Beiden find die uralten Gegenfätze der Philofophie vertreten; der Eine vertritt die Erkenntnifs durch die Sinne und den Verftand, der Andere die durch die Ideen und die Vernunft.

Lange, zu dem wir jetzt übergehen, hält weder mit Dühring

die Welt der Erfahrung und Erscheinung für real, obwohl er sie als Erscheinung, nicht aber als Ding an sich für das wissenschaftliche Denken zugänglich glaubt; noch hält er es mit Hartmann für möglich, dass das Denken sich über sich selbst hinausschwinge und sogar ins Gebiet des »Ueberseienden« hineinschweife. Lange stellt sich zu Kant und kämpft für den Kriticismus des Letzteren und befolgt dessen kritische Methode, die man auch die erkenntniss-theoretische nennen kann, insofern die Probleme nicht direct zu lösen versucht, sondern wesentlich auf die immanenten Bedingungen und Grenzen unserer Erkenntniss reducirt werden; wie bei Kant, nimmt auch bei ihm die Erkenntnisstheorie dieselbe centrale Stellung ein, die bei den Dogmatikern, also auch bei Hartmann und Dühring, die Metaphysik einnimmt. Indessen strebt er keineswegs einen orthodoxen Kantianismus an, den er vielmehr einer zeitgemässen, sorgfältigen Revision unterwerfen will, indem er die »Kritik der reinen Vernunft« — denn nur um diese handelt es sich — mit den Fortschritten der Wissenschaften in Einklang zu bringen weiss. Er bekämpft zwar zunächst nur den Materialismus, aber weiterhin auch allen idealistischen Dogmatismus. Zu den Waffen, welche Kants Kritik der reinen Vernunft zur Bekämpfung des Dogmatismus enthält, fügt Lange noch die neuere, naturwissenschaftliche Sinnesphysiologie hinzu, die es wahrscheinlich macht, dass unsere ganze Erfahrung von unserer geistigen Organisation derartig bedingt ist und abhängt, dass es unserem Denken gar nicht möglich ist, zur Realität zu gelangen. Die erstaunlichen Fortschritte auf diesem Gebiete sind ganz dazu angethan, den alten Satz des Protagoras, »dass der Mensch das Maass aller Dinge ist«, zu erhärten. Man kann, da die Qualität unserer Sinneswahrnehmungen ganz und gar von der Beschaffenheit unserer Organe bedingt ist, die Ansicht, dass selbst der ganze Zusammenhang, in den wir unsere Sinneswahrnehmungen bringen, rein subjectiv sei, nicht mehr mit dem Prädicat »unwiderleglich, aber absurd« beseitigen; einer anderen Organisation mögen dieselben Gegenstände ganz anders erscheinen. Der Gedanke, dass die Erscheinungswelt nur ein getrübtes Abbild der wahren Objecte sei, zieht sich durch die ganze Geschichte des menschlichen Denkens hindurch; aber der Beweis, dass diese Objecte jedem endlichen Wesen unvorstellbar sind, ist das Verdienst Kants. Der Eckstein der Erkenntnisstheorie ist, dass wir uns sogar selbst nicht erkennen,

wie wir ſind, ſondern nur, wie wir uns erſcheinen. Jeder Verſuch, durch innere oder äuſsere Erfahrung, durch die Wege des Materialismus oder Idealismus, zur Realität zu gelangen, führt uns nur immer tiefer in unſere Subjectivität hinein, anſtatt uns über ſie zur Objectivität hinaus zu führen. Was über die Erfahrung und den negativen Grenzbegriff des »Dinges an ſich« hinausgeht, iſt Dichtung. Von Kant unterſcheidet ſich Lange demnach weſentlich auch dadurch, daſs er lehrt, man könne ebenſowenig durch das Subject als durch das Object zum »Ding an ſich« durchdringen. Kant erhebt im ſittlichen Willen das Subject zu einem an ſich ſeienden Vernunftweſen; ebenſo glaubt Schopenhauer im Willen überhaupt das Ding an ſich erfaſst zu haben, was weſentlich auch für Hartmann gilt, der nur noch die »Idee« hinzufügt. Nach Lange iſt aber Alles, auch die ſittlichen Willensphänomene, alſo alle Bewuſstſeinserſcheinungen als ſolche — Vorſtellung; das eigentlich ſeiende, ſupponirte Object herauszuſchälen, iſt unmöglich, da alle hierzu angewandten Inſtrumente immer wieder ſubjectiver Natur ſind. Es liegt im Weſen des Erkennens ſelbſt, daſs das Ding an ſich unerreichbar iſt. Zwar läſst ſich die Grenze im Laufe der Zeit etwas verſchieben, aber doch ſteht an der Grenze für immer geſchrieben: Bis hieher und nicht weiter! Die Phantaſie überfliegt die Schranken und darf es, ſo lange ſie nicht im »erborgten Gewande der Wahrheit« auftritt.

Das Reſultat der Sinnesphyſiologie iſt, daſs wir nicht, wie es dem Unbefangenen erſcheint, äuſsere Gegenſtände wahrnehmen, ſondern ſelbſt erſt die Erſcheinung von ſolchen hervorbringen und zwar in Folge der Affection von jenſeitigen Gegenſtänden. Um die gröſsere oder geringere Tragweite der Conſequenzen der Sinnesphyſiologie dreht ſich daher die ganze Frage vom Ding an ſich und der Erſcheinungswelt; dieſe moderne Wiſſenſchaft iſt eine Rechtfertigung des Kantianismus. Unſere ſcheinbar einfachſten Empfindungen ſind äuſserſt complicirte pſychophyſiſche Phänomene und werden durch einen Naturvorgang veranlaſst, der an ſich etwas ganz anderes als Empfindung iſt. Unſere Empfindung, die elementare Grundlage unſerer Anſchauung, iſt alſo ſchon nicht geeignet, uns etwas Objectives zu geben; ſie vermittelt uns nur unſeren eigenen Zuſtand; denn auch die mechaniſchen Vorgänge, die den Empfindungen zu Grunde zu liegen ſcheinen, ſind ſelbſt wieder Empfindungscomplexe und die ganze Materie iſt ein Product unſerer

Organifation, und darin liegt das Hauptargument gegen den Materialismus, der zwar bei den Farben, Tönen u. f. w. die Subjectivität zugibt, aber bei der Materie Halt macht, die doch durch dieselbe Organifation bedingt ift. Diefe Organifation kann man ebenfo gut geiftig als phyfifch nennen, denn beides find nur proviforifche Ausdrücke, und am beften ift es, man gebraucht dafür den neutralen Ausdruck, Materie fei Product unferer Organifation fchlechthin. Von einer geiftigen Organifation aber dürfen wir, ftreng genommen, deshalb nicht fprechen, weil uns auch in der fubjectiven Erfahrung unferes Inneren unfer eigenes Wefen nur als Erfcheinung gegeben ift.

Meines Erachtens hätte Lange auch die »Organifation« ganz ruhig einen Grenzbegriff nennen können, der dem anderen Grenzbegriff, dem »Ding an fich« correfpondirt und das Pendant und Correlat zu ihm bildet; man mufs fich klar werden, dafs mit »Organifation« nur der unbekannte Hintergrund unferes eigenen Wefens (dasjenige, was Kant und insbefondere Reinhold das Erkenntnifsvermögen nannten und freilich aus einem Grenzbegriff in ein dogmatifch angenommenes feftes *Ens* verwandelten), gemeint fein will, alfo dasjenige Y, deffen Zufammenwirken mit dem »Ding an fich« genannten X, die Welt der inneren und äufseren Erfahrung hervorbringt. In der hier verfuchten Erhebung (oder, wenn man lieber will, Herabfetzung) der »Organifation« zu einem negativen Grenzbegriff liegt zugleich die Zurückweifung eines Theils der mifsverftändlichen Einwände, die gegen Lange von Gideon Spicker[67]) vorgebracht und die feinerzeit fchon von Maimon und Schulze gegen Kant erhoben worden find. — Selbft unfer eigener Körper, den wir als das Urbild aller Wirklichkeit denken, ift nur ein Product unferes optifchen Apparates, welches ebenfogut von dem Gegenftand unterfchieden werden mufs, der es veranlafst, wie jedes andere Vorftellungsbild; denn das Bild des eigenen Körpers wird durchaus unter denfelben Verhältniffen erblickt, wie die Bilder der Aufsendinge, weshalb Aufrechtfehen und Projection gar keine Probleme find.[68]) Die Entftehung des höheren Geifteslebens fowohl, als der höheren Vorftellungs-Gebilde der finnlichen Anfchauung, fo insbefondere der Vorftellung des eigenen Körpers, aus den elementaren Empfindungen und diefer hinwiederum aus Atombewegungen ift in jeder Hinficht ein Räthfel für uns. Die Sinnesphyfiologie erfchüttert unferen naiven Glauben an die materiellen

Dinge. Je tiefer wir in die Theorie der Anfchauung eindringen, defto mehr verfchwindet die ganze Aufsenwelt fammt Raum, Zeit, Stoff und Caufalität in das vorftellende Subject. Aufserdem geben uns die Sinne auch noch in anderer Beziehung ein ganz einfeitiges Bild; fie fügen zu dem mechanifchen Vorgang (der freilich felbft nur zunächft als etwas Aeufserliches anerkannt wird, bei tieferer Betrachtung aber felbft auch nur als fubjectiv erkannt wird) Vieles hinzu, wählen aber auch aus und laffen Vieles weg. Schon in ihnen macht fich ein äfthetifches, idealifirendes Princip geltend. Das Refultat ift, dafs die transcendente Grundlage unferer Organifation uns ebenfo unbekannt bleibt, wie die Dinge, welche auf diefelbe einwirken. Wir haben ftets nur das Product von beiden vor uns. Dies ift das Ergebnifs der Unterfuchung über den Stoff, aus dem unfere Sinne die Welt aufbauen: Farben, Klänge, Gerüche etc. kommen nicht den Dingen an fich zu, fondern find eigenthümliche Erregungsformen unferer Sinnlichkeit, find fubjective Interpretationen von Vorgängen, deren eigentliche Urfache uns unbekannt bleibt. Unfere Sinne fchon find, wie bemerkt, Abftractionsapparate und wir können dem, was fie geben, ebenfowenig trauen, als der begrifflichen Abftraction; beide geben nur ein einfeitiges Weltbild.

Daraus ergibt fich denn nun eine Confequenz, welche, obwohl gewöhnlich überfehen, doch für die Widerlegung des Materialismus von höchfter Wichtigkeit ift. Lange behauptet (aus unten noch näher zu erörternden Gründen), dafs alle, auch die höchften, pfychifchen Functionen auf einem phyfifchen Mechanismus beruhen. Dies klingt materialiftifch. Allein gewöhnlich vergifst man den Nachfatz, dafs ja auch diefer ganze »phyfifche Mechanismus« nur unfere Vorftellung ift, gebildet auf Grund unbekannter Urfachen. Hier fchlägt alfo der Materialismus in Idealismus um. Die Annahme eines phyfifchen Mechanismus für die pfychifchen Functionen ift demnach kein Beweis für den Materialismus, da ja auch jener Mechanismus felbft nur eine Vorftellung ift, gebildet auf Grund unbekannter Urfachen. Nicht blos die Aufsenwelt, fondern auch die Organe, mit denen wir fie auffaffen, find blofse Bilder des wahrhaft Vorhandenen, das uns felbft unbekannt bleibt. Die ganze Aufsenwelt befteht nur aus Vorftellungen, die zwar eine in fich felbft zufammenhängende Welt bilden, welch letztere aber über fich hinausweift. Zwifchen dem Ding an

ſich und dem Ding für mich beſteht mindeſtens ein Unterſchied, der ungefähr ſo groſs iſt, wie der Unterſchied zwiſchen einem Product aus unendlich vielen Factoren und einem einzigen beſtimmten Factor dieſes Productes. Dies iſt die einfache Conſequenz der naturwiſſenſchaftlichen Analyſe unſerer Empfindungsvorgänge.

Die Theorie der Erfahrung iſt die Fortſetzung der Sinnesphyſiologie, und durch ſie ſinkt noch mehr das ſtolze und ſcheinbar ſo feſtbegründete Gebäude der ſinnlichen Auſsenwelt zu einem luftigen Gebilde unſerer Vorſtellung herab, zu einem *phänomenon*, ohne daſs wir mit Leibnitz »*bene fundatum*« hinzuſetzen könnten, da uns die Elemente immer unbekannter werden, je tiefer wir eindringen. Kant, der die frühere Anſicht vollſtändig auf den Kopf ſtellte, hat hier den Weg eingeſchlagen, nachzuweiſen, daſs ſich, ganz entgegengeſetzt der gewöhnlichen Meinung, ſchon in der gewöhnlichen Erfahrung die Dinge nach uns und unſerer geiſtigen Organiſation richten, und nicht umgekehrt. In alle Erfahrung miſchen ſich unſere ſubjectiven Elemente ein und ſchon in der elementarſten Anſchauung bearbeitet der Geiſt das Material nach ſeiner Organiſation. Das Product ſeiner eigenen Thätigkeit, die Welt der Erfahrung, hält der Geiſt für ein von auſsen fertig gegebenes Reſultat, anſtatt in ihr ſeine ureigene Schöpfung zu erkennen. Der gewöhnliche Realismus beachtet nicht, daſs die Erfahrung kein offenes Thor iſt, durch das äuſsere Dinge, wie ſie ſind, in uns hineinwandern können, ſondern ein Proceſs, durch den die Erſcheinung von Dingen allererſt in uns entſteht. In jedem Vorgange der Erfahrung ſpielt ein *A priori* mit, und es gilt nur, die aprioriſchen Elemente aufzuſuchen und ſie ſorgfältig von der »reinen Erfahrung« abzulöſen; allein auch dieſe gibt nur Erſcheinung, nicht das Ding an ſich, das mit fortſchreitender Analyſe zuletzt in die unerreichbaren Sphären eines bloſsen Gedankendinges hinausgerückt wird.

Schon in der Mathematik geben ſich ſolche aprioriſchen Elemente kund, ſie entwickeln ſich im Menſchen geſetzmäſsig aus ſeiner Natur heraus; die mathematiſchen Axiome ſind der unmittelbare Ausdruck ſolcher aprioriſcher, nothwendiger Denkgeſetze; in ihnen ſind — und damit acceptirt Lange die berühmte, hiſtoriſche Frageſtellung Kants — ſynthetiſche Urtheile *a priori* gegeben. Es ergibt ſich, daſs der ganze Raum eine unbewuſst von uns nach den immanenten

Gesetzen unseres Vorstellungsvermögens entwickelte Form ist; es ist wahrscheinlich, dass ferner nicht nur in der Mathematik, sondern in jedem Erkenntnisact überhaupt apriorische Elemente mitwirken, welche unsere Erfahrung durchgehend bestimmen. Wollen wir zu den objectiven Dingen selbst gelangen, so müssen wir erst von unserer Erfahrung jene apriorischen Elemente wieder abstreifen, und da wird sich denn zeigen, dass wir so viel abstreifen müssen, dass für die Erkenntniss der Dinge an sich nichts mehr übrig bleibt, kurz, dass wir mit unserer Erkenntniss den Kreis unserer Subjectivität nicht durchbrechen können.

Diese apriorischen Elemente lassen sich nach Lange, im Gegensatz zu Kant, der sie auf deductivem und aprioristischem Wege finden will, — und damit hat Kant nach Lange's Meinung einen grossen Fehler begangen, der eine Nachwirkung der metaphysischen Schule war und zugleich die Quelle der nachkantischen Irrthümer der Idealisten wurde,[69]) — nur durch Induction feststellen. Auch über sie, ihre Anzahl u. s. w. lässt sich nur Wahrscheinliches aufstellen; Kant dagegen glaubte, in ihrer Anzahl einen sicheren, unerschütterlichen Punkt gefunden zu haben. Das war aber ein verhängnissvoller Irrthum. Auch ist, im Gegensatz gegen Kant, nach Lange zwischen den apriorischen Elementen der Sinne, der Anschauung und der höheren geistigen Functionen keine bestimmte Grenze zu ziehen. Beide stammen, wie schon Kant vermuthet, aus einer gemeinschaftlichen Wurzel; durch Experimente der Sinnesphysiologie ist bewiesen, dass schon in den anscheinend ganz unmittelbaren Sinneseindrücken logische Schlüsse und Trugschlüsse vorkommen; einen von den Einflüssen der Sinne ganz freien Verstand und eine vom Verstande ganz losgelöste Sinnlichkeit, wie sie Kant in Reminiscenz an Plato und Leibnitz aufstellte, gibt es nicht; aber ein grosses Verdienst ist, dass Kant die Sinnlichkeit zu einer dem Verstande gleichberechtigten Erkenntnissquelle erhoben hat. Die apriorischen Elemente der sinnlichen Anschauung sind nach Kant Raum und Zeit, wozu Lange noch die Bewegung hinzufügen möchte. Der Raum ist aber nach Lange nicht etwa ein fertiges Coordinaten-System in unserem Kopfe, sondern er entwickelt sich erst allmälig; er ist eigentlich ein »immanentes Gesetz der Succession unserer Empfindungen«. So entsteht er allmälig, steht aber später fertig vor unserem Auge als die Form unserer Anschauung. Und weil der Raum nur ein Gesetz für unsere

Empfindungen ist, so hat er, sowie auch alle anderen apriorischen Elemente nur Gültigkeit für die Erfahrung, und dient nur zum Erfahrungsgebrauch. In den Dingen, die gar keine »Dinge« sind, sondern nur »Erscheinungen«, finden wir nur unsere selbstgeschaffenen Gesetze wieder.

Raum, Zeit und wahrscheinlich auch Bewegung sind also Formen, die sich vermöge organischer Bedingungen aus unserem Empfindungsmechanismus nothwendig ergeben, die aus der natürlichen Concurrenz der Empfindungen, die sich aneinander anreihen, nothwendig entstehen. Daher nennt sich diese Ansicht formaler Idealismus, weil sie lehrt, dafs vor aller Erfahrung Formen der Erkenntnifs in uns angelegt sind, die aber nur durch die Erfahrung fähig sind, uns Erkenntnifs zu liefern, während sie jenseits der Erfahrung alle und jede Bedeutung verlieren. Damit ist, weil dadurch zugleich bewiesen ist, dafs wir über einen Raum aufser uns gar nichts aussagen können, die uralte Naivetät des Sinnenglaubens, die dem Materialismus zu Grunde liegt, erschüttert. Damit ist der Zweifel, ob Raum und Zeit aufser der Erfahrung bewufster Wesen überhaupt noch etwas zu bedeuten haben, ein für allemal gültig festgestellt. Besteht auch ein Zusammenhang jener Formen in uns mit Formen aufser uns, so braucht dieser Zusammenhang doch keine Uebereinstimmung zu sein; denn der Uebertritt von Wirkungen eines Dinges an sich in das Medium unseres Seins mufs jedenfalls mit bedeutenden Umgestaltungen verbunden sein.

Ebenso verhält es sich nun auch mit Kraft und Stoff; auch sie sind erkenntnifs-theoretische Probleme und es ergibt sich, dafs wir vermöge der Einrichtung unseres Gemüthes gezwungen sind, auf eine uns völlig unbekannte Affection hin die Materie als daseiend zu supponiren; sie sind also eine nothwendige Reaction auf Wirkungen unbekannter Dinge an sich, auf »äufsere Affectionen«, wie wir uns zum Nothbehelf ausdrücken müssen. Mag auch der Fortschritt der Wissenschaften den Stoff immer mehr in Kräfte auflösen, die sinnliche Anschauung macht als ein unentbehrliches Bedürfnifs für unsere Orientirung in den Erscheinungen immer ihre Rechte geltend, und so bleibt für uns doch immer noch als Träger der Kräfte ein unbekanntes, unauflösbares Etwas übrig, das im Raume ausgedehnt ist. Auch das Atom ist eine blofse hypothetische Annahme und sein Begriff, der auf die Unendlichkeit im Kleinen hinführt, bezeichnet eine Schranke unserer Erkenntnifs, wie

alle Begriffe, die zuletzt in die Unendlichkeitsvorſtellung übergehen (Raum, Zeit, Bewegung, Cauſalität, Gott etc.). Sie bezeichnen eine Lücke unſerer Erkenntniſs und ſind, wie ich ſie nennen möchte, nur Begriffe der Ignoranz. In der Einrichtung unſeres Verſtandes, insbeſondere in der Kategorie der Subſtantialität, liegt das erkenntniſs-theoretiſche Motiv und Element, das der Vorſtellung der Materie zu Grunde liegt; denn — die nackte Subſtantialität ausgenommen — iſt an dem Kräfteträger nichts Weſentliches mehr, was nicht eben in Kräfte aufgelöſt wäre, und in ihnen ſeinen vollkommenen Ausdruck gefunden hätte. Man kann ſich von dieſer Vorſtellung des ſinnlichen Trägers abſolut nicht los machen, weil ſie aus aprioriſchen Bedingungen, aus einer Combination mehrerer aprioriſcher Elemente in uns entſteht. Man muſs in der Vorſtellung die Greifbarkeit für die letzten Elemente des Sinnlichen feſthalten. Der Stoff bildet aber für die Kräfte ein ganz leeres Subject; er iſt ein hypoſtaſirter Begriff ohne Realität; aber auch Kraft iſt nur ein hypoſtaſirter Summationsbegriff für eine gleichartige Menge von Erſcheinungen, als deren Urſache wir eben die ſogenannte Kraft anſehen. Die erkenntniſs-theoretiſche Analyſe entdeckt in dem Stoff eine Hypoſtaſe der Subſtantialitätskategorie, in der Kraft eine Perſonification der Cauſalitätskategorie. »Keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft«, iſt erkenntniſs-theoretiſch identiſch mit dem Satze: »Kein Prädicat ohne Subject, kein Subject ohne Prädicat.«

Dies waren nun alſo die aprioriſchen Elemente der Sinnlichkeit; die aprioriſchen Elemente des Verſtandes ſind nun diejenigen Stammbegriffe des Verſtandes, in denen dieſer ebenſo nothwendig denkt, als die Anſchauung ſich in den Formen von Raum, Zeit und Bewegung, von Kraft und Stoff bewegen muſs, ohne daſs man dieſen oder jenen eine transſubjective Bedeutung vindiciren könnte. Mit dieſen Kategorieen umſpinnt der Verſtand den ganzen Reichthum der Erſcheinungen; ſie ſind Verknüpfungsarten der Erſcheinungen, die der Verſtand zu beſſerer Orientirung in dieſelben hineinträgt, die aber *a priori* in ſeiner »Organiſation« angelegt ſind. In die »Erfahrung« legen wir ſie ſchon unbewuſst hinein und leſen ſie dann nachher heraus, ohne zu erkennen, daſs wir uns damit nur im Zauberkreis unſerer Subjectivität bewegen. Dieſe Kategorieen liegen alſo unſerer ganzen Erfahrung zu Grunde, ſind aber gänzlich unbrauchbar, um das Gebiet möglicher Erfahrung zu überſchreiten, und auf jene transcendenten Objecte, um deren Er-

kenntniſs die alte und jede Metaphyſik ſich dreht, Anwendung zu finden. Die Metaphyſik fragt nach dem Werth und der Bedeutung dieſer Begriffe; aber die poetiſirende Metaphyſik bringt dieſe Begriffe unter einander ſelbſt wieder in neue Verbindungen und verfertigt ſo ein ganz ſubjectives Begriffsgewebe, das einer Realität nie entſpricht. Metaphyſik im Kantiſchen Sinne aber iſt Kritik dieſer Begriffe, wodurch ſie als bloſse Kategorieen demaskirt werden. Indeſſen iſt nicht die Erfindung und Ableitung der Kategorieentafel ſelbſt Kants dauerndes Verdienſt, ſondern die Einſicht, daſs die Erfahrung des Menſchen ein Product gewiſſer Stammbegriffe iſt, die eben darin, daſs ſie die Erfahrung beſtimmen, ihre ganze Bedeutung finden. Aber dieſe ſtammen nicht aus der Erfahrung, wie Hume meinte; wir ſind von Haus aus auf ſie organiſirt, wir ſind ſo eingerichtet, daſs wir auf »objective Affectionen« mit den Kategorieen, mit den Relationen von Subject und Object, Subject und Prädicat, Urſache und Wirkung u. ſ. w. antworten. Genau genommen, ſind nicht die Begriffe ſelbſt vor der Erfahrung vorhanden, ſondern nur ſolche Einrichtungen, durch welche die Einwirkungen der Auſsenwelt ſofort nach der Regel jener Begriffe geordnet werden. Man könnte den Körper das *Apriori* nennen, wenn nicht der Körper ſelbſt wieder eine *a priori* beſtimmte Auffaſſungsweiſe reiner Empfindungsverhältniſſe wäre. Die wichtigſte Kategorie iſt die der Cauſalität; ſie wie alle Kategorieen ſtammt nicht, wie Mill meint, aus der Erfahrung, ſondern beruht auf ſolchen Einrichtungen, durch welche die »Einwirkungen der Auſsenwelt ſofort nach der Regel jener Begriffe verbunden und geordnet werden«; innerhalb der Erſcheinungswelt hat ſie unbeſchränkte Gültigkeit, jenſeits derſelben iſt ſie werthlos. »Begreifen« heiſst zurückführen auf die Urſachen, und ſomit fällt die Cauſalität mit dem »Axiom von der abſoluten Begreiflichkeit der Welt« zuſammen, d. h. mit der Forderung, für alle Erſcheinungen der Erfahrungswelt nur Urſachen innerhalb derſelben zu ſuchen und alſo jeden myſtiſchen oder teleologiſchen Erklärungsverſuch zurückzuweiſen. Dies iſt die hochwichtige und ſo fruchtbare Maxime der exacten Forſchung, die Vorausſetzung, daſs an jedem Punkte des Geſchehens rein natürliche Urſachen, die alſo innerhalb der möglichen Erfahrung liegen, anzunehmen ſind. Nur eine ſolche cauſale Erklärung iſt wiſſenſchaftlich und entſpricht der Natur des Erkennens. Teleologie im gewöhnlichen Sinne kennt

die Wiffenfchaft nicht; denn diefe reicht nur foweit, als die mechanifch-caufale Erklärung geht. Die Kategorie der Caufalität duldet nichts anderes neben fich; fie ift die Alleinherrfcherin in der Wiffenfchaft und die Teleologie thut nur die Magddienfte eines heuriftifchen Principes. Für den exacten Forfcher befteht nur Eine Art der Zweckmäfsigkeit, die rein formale, d. h. die Angemeffenheit der Welt für den Verftand, für das natürliche Begreifen; und diefe fchliefst die materiale Zweckmäfsigkeit für die Naturwiffenfchaft geradezu unbedingt aus. Durch die Teleologie wird für den Naturforfcher nichts erklärt. Wo der Leitfaden des Gefetzes der Caufalität bricht, da hört alles Erkennen, alle Wiffenfchaft auf; daher fallen die »Grenzen des Naturerkennens« wie fie Du Bois-Reymond abgeftochen hat, nach Lange mit den Grenzen des Erkennens überhaupt zufammen.

Nur Eines läfst fich behaupten, dafs in den fundamentalen Eigenfchaften und Bewegungsformen der fogenannten Atome, die ja auch anders fein könnten, eine Art »Weltplan« angelegt und prädeftinirt fei, d. h. dafs diefe fo von Anfang an pofitiv beftimmt feien, dafs aus ihnen in mechanifch-gefetzmäfsigem Ablauf die wirkliche, zweckmäfsig geordnete Welt refultirte. Allein damit ift nur etwas Factifches behauptet; eine fpeculative Weiterbildung der »Idee des Zweckes«, welche man etwa verfuchen will, führt fchon in Gebiete, die der nun folgenden Betrachtung angehören.

Die dritte Sphäre nun, welche der Erkenntnifstheoretiker aufser der Kritik der Anfchauungsformen und aufser der Kritik der Begriffe zu beurtheilen hat, ift das Gebiet der Vernunft-Ideen (Freiheit, Verantwortlichkeit, Unfterblichkeit, unendliche Perfectibilität, Einheit des Schönen, Wahren und Guten, zweckmäfsige Ordnung des Kosmos, Gerechtigkeit des Weltlaufs und endlicher Sieg des Guten und Idealen, Gott, Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott u. f. w.). Auch diefe, und vollends diefe haben abfolut keinen objectiven Werth. Sie find nur der Ausdruck der in unferer vernünftigen Organifation liegenden Einheitsbeftrebungen. Die Ableitung der wichtigften derfelben aus den Schlufsformen bei Kant ift natürlich nur eine feltfame Idiofyncrafie des Letzteren, und nicht diefe ift das Verdienft Kants, wohl aber die Beurtheilung der Rolle, die fie in unferer Erkenntnifs fpielen. Auf die pofitiven Wiffenfchaften dürfen fie durchaus keinen Einflufs haben, aber dem Dogma der abfoluten

Objectivität der Sinnenwelt gegenüber behaupten fie ihre ihnen eigenthümliche Stellung nichtsdeftoweniger. Sie haben nur dann Werth, wenn fie Verzicht leiften auf Geltung im Gebiet des auf die Aufsenwelt gerichteten Erkennens. Wir dürfen ihnen keine objective Exiftenz zufchreiben, fonft ftürzen wir uns in das uferlofe Meer metaphyfifcher Irrthümer; aber wir müffen die unabweisbare Forderung unferer Vernunft erfüllen, fie als unfere Ideen in Ehren zu halten. Was die Ideen, zu denen auch alle Allgemeinbegriffe und alle fog. Ideale zu rechnen find, dem Materialismus gegenüber berechtigt, ift gerade nicht ihr Anfpruch auf Wahrheit, fondern im Gegentheil ihr Verzicht auf jede theoretifche Geltung und auf jede wiffenfchaftliche Bedeutung; aber nichtsdeftoweniger bleiben fie doch ein höchft werthvolles Befitzthum unferes Geiftes, wenn wir uns auch von dem täufchenden Schein, in ihnen Erkenntniffe zu finden, befreit haben. Wir können die Ideen als reine Hirngefpinnfte pfychologifch begreifen; als geiftigen Werth können wir fie nur an ähnlichen Werthen meffen. Sie find alfo die Regulative unferer Innenwelt, find in unferer Naturanlage begründet, und find, pfychologifch und erkenntnifs-theoretifch betrachtet, nur Hirngefpinnfte; allein vom Standpunkte des Ideals aus, der im nächften Abfchnitt zu zeichnen ift, erhalten fie allein wahren Werth, und dann finkt vor ihrer ethifchen Gröfse alles Andere in Nichts zufammen. Pfychologifch betrachtet find fie Erzeugniffe unferes harmonifirenden, idealifirenden Phantafie-Triebes; fie ftammen nicht aus einem befonderen »Vermögen«, wie noch Kant annimmt, fondern fie liegen in der geraden Linie jenes fynthetifchen Factors und feiner Entwicklung von den niederften Sinneswahrnehmungen bis zu den höchften Sphären rein geiftigen Denkens.

Der Schlufsftein diefer Erkenntnifstheorie ift bekanntlich das »Ding an fich«, das auf Grund des Caufalgefetzes als das unbekannte, afficirende Etwas gefafst wird; allein es ift ein Mifsverftändnifs zu glauben, dafs der wahre Geift des Kriticismus feine Exiftenz behaupte; es ift ein blofser Grenzbegriff, ein völlig problematifches Etwas; und der ganze Gegenfatz von Ding an fich und Erfcheinung ift felbft wieder — fo möchte ich mich ausdrücken — nur eine erkenntnifs-theoretifche Kategorie. Der Philofoph nennt das Erfcheinung, was der gewöhnliche Menfch Dinge nennt; aber der kritifche Philofoph ift weit entfernt,

an ihre Stelle nun andere »Dinge« zu ſetzen, d. h. der ganze Unterſchied iſt eben auch nur ein Gegenſatz, den der menſchliche Geiſt auf Grund ſeiner Einrichtung aufſtellt. Ob dieſer Unterſchied aufserhalb der Erfahrung eine Bedeutung habe, wiſſen wir nicht, aber innerhalb der Erfahrung iſt er nothwendig. Von dieſem Geſichtspunct aus kann man dem »Ding an ſich« nichts anhaben; denn der Cauſalbegriff wird ja hier nicht, (wie man Kant theilweiſe mit Recht vorwarf, der eine Exiſtenz des Dinges an ſich ſpäter annahm), transcendent, ſo daſs alſo der Kriticismus ſeinem eigenen Princip untreu würde. Mit jenem Einwurf iſt alſo »der Panzer des kritiſchen Syſtems nicht zerſchmettert«. Das »Ding an ſich« kann uns niemals gegeben ſein; es iſt zunächſt auch eine bloſse Vorſtellung und fragt man nach ſeiner »Beſchaffenheit«, ſo zieht ſich der Kriticismus auf ſeinen Satz zurück, daſs alles Wiſſen und Erkennen nur ſubjective Bedeutung habe, daſs alſo auch dieſer Unterſchied von dem Subject ſelbſt geſchaffen ſei. Auch dies iſt ein bloſser Verſtandesgegenſatz und man kann eigentlich nach dem Weſen der Dinge nie fragen, da für uns das Weſen der Dinge immer nur in ihrer Erſcheinung beſteht. So wird denn hier das »Ding an ſich« zur bloſsen Vorſtellung und die Welt der Erſcheinung umfaſst Alles, was wir »wirklich« nennen können. Es iſt alſo — offen geſtanden — ein höchſt ſceptiſches und negatives Reſultat, das wir da erhalten haben; es iſt aber immer gut, ſich deſſen bewuſst zu werden, um nicht den Kriticismus ſelbſt wieder zum Dogmatismus herabſinken zu laſſen; denn der echte Kriticismus gibt keine poſitive, definitive Entſcheidung, an die ſich der Menſch halten kann; er zerſtört nur; den Wiederaufbau überläſst er der Ethik im »Standpunct des Ideals«. Damit aber wird ſich der Dogmatiker nicht begnügen wollen, der nicht davon laſſen kann, etwas wiſſen zu wollen, und ſich darum auch einredet, etwas wiſſen zu können und ſogar beſtimmt etwas zu wiſſen. Hier aber iſt das Reſultat, daſs wir mit all unſerem Denken uns zuletzt in gewiſſe Gegenſätze und Widerſprüche verwickeln, aus denen der Verſtand nie ſich herauswinden kann. Jede andere Auslegung des Kriticismus iſt eine unberechtigte, untergeſchobene Inſinuirung eines Dogmatismus, die Folge einer natürlichen Schwäche des Menſchen, der jenes negative Reſultat nicht rein feſthalten kann, und der die Null eben immer gerne auch zu einer Zahl macht. Der echte Kriticismus iſt weit entfernt davon, zu behaupten,

es gebe Dinge an ſich, theils Geiſter, theils unbekannte Urſachen, aus deren Zuſammenwirken die Welt der Erſcheinung in uns entſtehe; ſondern er behauptet nur, vermöge unſerer Verſtandeseinrichtung müſſen wir uns das Verhältniſs ſo denken, nicht aber ſagt er, daſs es ſo ſei. Das kritiſche Syſtem in ſeiner Reinheit iſt unwiderleglich; es verliert ſeine Unwiderleglichkeit nur, wenn es zum Dogmatismus wird; aber als kritiſches beſitzt es immer neue Wendungen, um den Verfolgungen und Inſinuationen des Dogmatismus zu entgehen. Ebenſo iſt aber die Interpretation des Kriticismus als eines Illuſionismus durch Hartmann unberechtigt. Er möchte den Kriticismus abſolut zu einer poſitiven Entſcheidung, zu einem Abſchluſs und einem Entſchluſs drängen. Darum zieht er die Conſequenz des Illuſionismus, der den Wahnſinn »des eine Welt ſcheinenden Nichts« involvire. Allein auch »Sein« und »Nichts« ſind ſubjective Gegenſätze und ohne transcendente Bedeutung. So lange ſich der Kriticiſt nicht von dem Boden des echten Kriticismus verdrängen läſst, ſo lange er den wahren Geiſt des Kriticismus ſich bewahrt, iſt er unwiderleglich; dagegen rächt ſich jede poſitive Behauptung, jeder Verſuch, das kritiſche Reſultat zu einem poſitiven Rechnungsanſatz zu miſsbrauchen. Will man das unfruchtbaren Scepticismus und eine Selbſtverleugnung oder Selbſtzerſetzung der Speculation heiſsen, ſo vergiſst man, daſs das Geſtändniſs nichts zu wiſſen — eben auch Philoſophie iſt.

Damit ſinkt denn nun natürlich auch die erträumte »Identität des Denkens und Seins«, welche die Nachkantianer und alle Dogmatiker bis auf Hartmann und Dühring zum Princip erheben, mögen ſie Idealiſten oder Realiſten ſein, als ein »verhängniſsvoller Irrthum« in Nichts zuſammen; der Sündenfall der nachkantiſchen Philoſophie beruht auf der Verkennung des wahren Verhältniſſes von Denken und Sein, wie es Kant aufgeſtellt hat. Die Einheit des Denkens und Seins iſt eine insbeſondere von Hegel begangene, fabelhafte *petitio principii*, in der ſich auch der Materialismus bewegt. Dieſe Lehre hat den ſpringenden Punct der philoſophiſchen Kritik gründlich verdeckt und mit ihren Begriffsgebilden überwuchert. Dieſer Aberglaube vergaſs, daſs es doch auch noch eine allgemeinere Erkenntniſsweiſe, als die menſchliche geben könnte. Auch nach Kant gibt es eine Einheit von Denken und Sein, aber nur in der Erfahrung, und dieſe iſt eine Verſchmelzung; ſie gibt weder das reine Denken, noch das reine Sein. Kant allein

steht auf dem schroffen und vollkommen klaren Standpunct, dass wir von den Dingen an sich nur Eins wissen, nämlich, dass wir sie als eine nothwendige Consequenz unseres eigenen Verstandes voraussetzen müssen.

Das Resultat ist, dass Lange demnach dem Relativismus und Kriticismus in erkenntniss-theoretischer Hinsicht huldigt und im Allgemeinen ganz auf dem Kant'schen Boden steht, nur dass er zu der Kritik der Vernunft die schon seinerzeit von Göthe geforderte Kritik der Sinne hinzugefügt hat, wie sie in der neueren Sinnesphysiologie gegeben ist. Unser Denken gibt uns keine Wahrheit, nicht einmal Wahrscheinlichkeit, nur Widersprüche, Antinomieen und antithetische Probleme, die unlösbar sind. Wir haben nichts Absolutes; ja »Wirklichkeit« selbst ist nur ein Relationsbegriff. Die Einsicht: es gibt keine absolute Erkenntniss, ist der Compass, der die Untersuchung auch der fernsten Gebiete leitet und der vor Verirrungen schützt; es ist die Einsicht, die sich auch so formuliren läfst, dass unser Denken, unser Geist auf Gegensätze geführt werde, die sein Leben ebensosehr bedingen, wie der Gegensatz von Tag und Nacht das Leben der Erde. Diesem negativ-kritischen Ergebniss tritt aber dann der positive »Standpunct des Ideals« gegenüber, der über die Erkenntnisstheorie hinausgeht zu den anderen Gebieten des Geistes, ohne jedoch jener zu widersprechen.

Indem ich auf die oben gegebene Vergleichung von Hartmann und Dühring hinweise, bemerke ich hier nur noch Folgendes zur Vergleichung aller Drei: ihr Unterschied läfst sich am klarsten erkennen an der verschiedenen Fassung des Dinges an sich, die wesentlich mit der im ersten Abschnitt gegebenen von der »Wirklichkeit« zusammenfällt. Dühring kennt gar kein Ding an sich im Gegensatz zur Erscheinung; die reale Welt ist; sie ist Erscheinung und Wesen zugleich. Hartmann hat zweierlei »Dinge an sich«: 1) in erkenntniss-theoretischer Beziehung die Aussenwelt, 2) in metaphysischer Beziehung das »transcendente Unbewusste«. Für Lange gibt es nur Ein »Ding an sich«, diejenige Ursache der Affection, die wir vermöge unserer Verstandeseinrichtung supponiren müssen, und dieses Ding an sich liegt wohl der Aussen- und Innenwelt zugleich zu Grunde; allein Ding an sich und Erscheinung sind zuletzt vom consequent kritischen Standpunkt aus auch nur Relationsbegriffe. Keineswegs aber darf

man (nach Lange) mit Hartmann Ding an fich und Erfcheinung fo trennen, als ob das erftere für fich wiffenfchaftlich erkennbar wäre, und ebenfowenig darf man mit Dühring das Ding für mich und das Ding an fich identificiren vermittelft der Annahme einer teleologifchen Vernünftigkeit der Welt, fo dafs uns in der Empfindung fich das Seiende unmittelbar offenbare. Für die Naturwiffenfchaft und das gewöhnliche Bewufstfein — ich möchte fagen, für unfer Alltagsleben — allerdings fällt nach Lange Ding an fich und Erfcheinung zufammen; und hierin berührt er fich mit Dühring, wie ja jeder kritifche Idealift den »Schein des Materialismus« auf fich nehmen mufs; allein »nur ein blödes Auge kann die tiefe Kluft, die beide trennt, überfehen«. Denn, fowie wir uns auf den Boden des kritifchen Verftandes ftellen und von hier aus die Erfcheinungen muftern, fo erhebt fich jener Unterfchied, indem wir finden, dafs alle Eigenfchaften der materiellen Dinge in das Subject verfchwinden und vom Objecte nur die unbekannte Affectionsurfache ftehen bleibt; und diefer Reft ift nicht etwa die Materie, die farb- und klanglofe Welt der mechanifch-bewegten Atome, fondern er ift für uns geradezu gleich Null. Der Unterfchied befteht alfo äufserlich darin, dafs der Kriticismus das »Erfcheinung« nennt, was der Materialismus »Ding« nennt; vom Idealismus im Sinne Hartmanns unterfcheidet fich der Kriticismus im Sinne Lange's darin, dafs diefer das »Ding an fich« einen Grenzbegriff und dennoch in jeder Hinficht etwas Unbekanntes nennt, während jener es für real und für erkennbar hält. Dühring macht willkürlich beim Stoff, beim Aeufseren Halt, wie aller Materialismus; er fieht im Stoff ein Reales, ja das allein Reale, obwohl doch die philofophifche Kritik nachweift, dafs Stoff nur ein Relationsbegriff ift, ein Product aus unferer »Organifation« und einem »Etwas«, die beide und letztlich unbekannt find, aus Componenten, die uns unzugänglich bleiben. Hartmann andererfeits macht willkürlich Halt beim Ich, beim Inneren, indem er zwar Stoff, Raum, Zeit etc. für Schein erklärt (denn das find fie für ihn thatfächlich), aber doch Wollungen und Vorftellungen für real hinnimmt, obwohl doch auch diefe complicirte Producte elementarer Empfindungen find, zeitlich verlaufen und fich an der für Schein erklärten Aufsenwelt entwickeln. Dühring will das Geiftige, das Höhere von dem Materiellen und Niederen, Hartmann das letztere vom erfteren ableiten. Diefer hypoftafirt die fubjective Innenwelt zu einem Un-

bewufsten, Jener erklärt den Stoff, alfo eine blofse Empfindungserfcheinung, für das allein Seiende. So ftehen fich hier wiederum, wie von jeher, Materialismus und Idealismus fchroff gegenüber. Für jenen ift das Ding an fich als Materie unmittelbar gegeben; diefer glaubt auf daffelbe und feine Befchaffenheit erft fchliefsen zu müffen. Für jenen exiftirt nichts mehr für die Erkenntnifs hinter der Erfcheinungswelt, für diefen dagegen liegt alles, was der wirklichen Erkenntnifs angehört, gerade jenfeits der Sinneserfcheinung. Der Kriticismus ftimmt mit jenem darin überein, dafs allerdings für die Erkenntnifs nichts mehr hinter der Erfcheinungswelt beftehe, und mit diefem, dafs jedenfalls die Erfcheinungswelt nicht Alles fei, was exiftire.

Man kann fich den Unterfchied der Syfteme auch fehr fcharf an der verfchiedenen Faffung der Caufalität klar machen; für Dühring gibt es nur Eine Kette, die der Naturthatfachen und Natururfachen; fie ift real und ift das einzig Reale. Auch für Lange gibt es nur die Kette der natürlichen Caufalität, die in fich einen gefchloffenen Ring bildet; aber diefe ganze Kette ift nur ein Product unferer Vorftellung, fie ift fubjectiv. Sie gilt nur im Gebiete der Erfcheinungswelt, hat aber auch hier nach dem Gefetz der Erhaltung der Kraft[70]) weder eine Lücke, noch duldet fie ein fremdes heterogenes Glied. Was Caufalität an fich fei, wird *in fuspenfo* gelaffen, wir können es nicht wiffen. Aber alle unfer Bewufstfein kreuzenden Erfcheinungen fallen unter jenes Gefetz der Caufalität, weil wir fie nur fo begreifen können; da überhaupt »begreifen« nur ein »Einreihen in unfere fubjectiven Kategorieen« bedeutet. Für Hartmann aber gibt es zwei Ketten der Caufalität, die der realen Aufsenwelt (oder »des objectiven Scheins«) uud die der eigentlich-transcendenten Seinswelt. Die letztere aber durchbricht ftrecken- und zeitweife die erftere, die mit der Naturcaufalität zufammenfallen foll. Die transcendente Reihe ift die myftifche Kette der Wollungen des Unbewufsten, die die natürliche Kette durchbricht. Dadurch wird aber alle Naturcaufalität illuforifch und der Spiritismus eingeführt. Hätte Hartmann wenigftens gefagt, die natürlich-mechanifche Caufalität fei ein nur uns fo erfcheinendes Abbild der Wollungen und Handlungen des Unbewufsten. Allein diefen naheliegenden Gedanken fchnitt er fich ab durch jenen monftrofen Begriff des »objectiven Scheins«, in den fein moniftifches Weltwefen natürlich leicht eingreifen kann. Die

Auflöfung aller Caufalität aber andrerfeits in Willensacte hat nur als Bild Werth; nimmt man fie für wahr und voll, fo mufs man allerdings jene fpiritiftifchen Confequenzen daraus ziehen, die Hartmann unter dem Beifall einer unverftändigen Menge zog. Schon die Concentrirung aller Willensacte in ein moniftifch gedachtes Wefen, ftatt etwa in viele monadiftifch gedachte Wefen legt es nahe, jenem Unbewufsten die Möglichkeit eines Eingreifens in die Naturcaufalität zuzufchreiben, wie wir dies im nächften Abfchnitt finden werden. Dafs es fomit am Beften ift, fich mit Lange an Kant anzufchliefsen, liegt um fo mehr auf der Hand, als die Confequenz Hartmanns und Dührings, die in dem folgenden Abfchnitt noch zur Sprache kommt, die Caufalität habe einmal angefangen, eine logifche Monftrofität ift. Hier fcheiden fich die drei Syfteme haarfcharf von einander; für Lange exiftirt kein Anfang der Caufalität, fie ift unendlich und alle Unendlichkeit führt darauf, Grenzen unferes Erkennens und fubjective Kategorieen zu conftatiren. Ein ähnliches, fcharfes Unterfcheidungsmittel des erkenntnifstheoretifchen Standpunktes unferer drei Denker ift der Begriff der Finalität; ich bemerke nur, dafs Hartmann eine Menge Zwecke und Zweckchen ftatuirt, die alle das Gefetz der Erhaltung der Kraft durchbrechen; Dühring ftimmt mehr mit Lange überein, für den die Naturwiffenfchaft keine Zwecke kennt. Indeffen huldigt Dühring doch einem teleologifchen Panlogismus im Sinne Hegels, indem er annimmt, dafs die kosmifche Logik durch die Naturgefetze realifirt werde, ohne jedoch den Zweckbegriff fo zu profaniren, wie Hartmann, während Lange jede derartige pofitive Behauptung über den teleologifchen Zufammenhang der Welt aus dem Gebiet der Wiffenfchaft in das der Dichtung verweift und der Wiffenfchaft nur die »*caufae efficientes*« zuweift, während er es der Phantafie überläfst, fich mit den »*caufae finales*« zu erluftigen. Zu bemerken ift noch, dafs Hartmanns Teleologie der Naturwiffenfchaft ins Geficht fchlägt und fo fchon aus diefem Grunde fich als das Product mythologifcher Phantafie erweift,[71]) welche durch ihren Anfpruch auf Wahrheit das exacte Wiffen vergiftet, ohne doch irgend etwas zur Löfung der Probleme beizutragen; denn der Myftiker fchleicht fich, wie Göthe einmal treffend bemerkt, an den Problemen vorbei. Doch damit greifen wir fchon in die Metaphyfik über, die den Gegenftand des dritten Abfchnittes bildet. Indeffen wollen wir zum Schluffe noch einmal auf

einen recht charakteristischen Unterschied aufmerksam machen: die beiden Dogmatiker verwerfen natürlich die Metamathematik, welche ihren Glauben an die Gewissheit unserer Erkenntniss erschüttern könnte; Lange dagegen acceptirt diese Idee als eine willkommene Stütze seines Kriticismus, der, richtig aufgefasst, in der neueren Zeit diejenige Stellung einnimmt, die im Alterthum dem absoluten Scepticismus zukam. Der kritische Scepticismus ist das eigentliche Resultat der Kantischen Erkenntnisstheorie; und Lange, wenn er es auch nicht recht Wort haben will, hebt den Widerspruch auf den Thron, d. h. er weist nach, dass alle unsere Erkenntnisse zuletzt in Widersprüche auslaufen. Damit werden aber keineswegs die Dogmatiker legitimirt, alle möglichen widerspruchsvollen Systeme aufzustellen, die weder mit sich selbst noch mit den Thatsachen übereinstimmen, sondern dadurch wird als die Aufgabe der kritischen Philosophie erkannt, an die Stelle dieser künstlichen, willkürlich gemachten Widersprüche die natürlichen, fundamentalen und nothwendigen Widersprüche zu setzen, d. h. diejenigen, die sich unmittelbar aus der Natur unseres Erkenntnissvermögens ergeben.

Innerhalb der Grenzen der Erfahrung kann sich das Denken mit hinreichender Sicherheit bewegen; wir können mit unserer Logik eben noch knapp im Erfahrungsgebiete auskommen; dieses Verkehrsmittel unseres Geistes aber wird jenseits der Grenzen unserer Erfahrung als entwerthete Münze, als ungültig zurückgewiesen, wie andererseits der Versuch, Phantasieen unter dem Deckmantel der Wahrheit als Contrebande in das Gebiet der reinen Wissenschaft einzuschmuggeln, an der Wachsamkeit derjenigen scheitert, welche die Reinheit dieses Gebietes aufrecht erhalten wollen. —

Dritter Abſchnitt.

Das metaphysische Lehrgebäude.

Wir gelangen nun zur Metaphyſik, zu der Lehre vom Weſen der Welt im Ganzen, vom allgemeinſten Zuſammenhang der Dinge und von den letzten, nicht weiter reducirbaren Elementen des Seienden, alſo in das Allerheiligſte der Philoſophie, zu dem die Erkenntniſstheorie nur den Vorhof bildet; man kann auch mit einem anderen Bilde ſagen, daſs die Erkenntniſstheorie die Grundlegung oder Fundamentirung des dogmatiſchen Lehrgebäudes darſtellt, und die Erkenntniſstheorie iſt, wie die Grundlegung eines Gebäudes überhaupt, zwar das — langwierigſte, aber das wichtigſte. In ihr liegen Vorzüge und Mängel eines Syſtems ſchon angelegt, daher iſt ſie für den Fachmann das bei Weitem Wichtigſte; das gröſsere Publicum hält ſich immer mehr an die eigentliche Metaphyſik. Indeſſen bietet auch ſchon die Erkenntniſstheorie metaphyſiſche Reſultate und Bauſteine zum metaphyſiſchen Lehrgebäude, insbeſondere in den dogmatiſchen Syſtemen, in denen ſie nicht ſelten ganz von der Metaphyſik abſorbirt wird, ja bei denen ſie, was freilich ein ganz verkehrtes Verhältniſs iſt, eine von der variabeln Metaphyſik abhängige Function iſt. Wie mehrfach bemerkt, vertreten die beiden Dogmatiker auch hier diametrale, polare Standpuncte, während Lange einen höheren, vermittelnden einnimmt. Philoſophie als Wiſſenſchaft kann die Probleme nur immer exacter formuliren, aber ſie nie definitiv löſen. Denn jede wiſſenſchaftliche Löſung irgend eines Problemes aus dem beliebigſten Gebiete führt doch immer neue Fragen herbei, ſo daſs im Verlaufe der wachſenden Wiſſenſchaft die Fragen und Pro-

bleme in einer geometrischen Progression zunehmen, die Lösungen dagegen nur in einer arithmetischen.[72]) So ist es vor Allem in der Metaphysik, deren wissenschaftliche Aufgabe daher immer darin bestehen wird, als negative Kritik den menschlichen Irrthum und den täuschenden Schein immer weiter zurückzuschieben, während sie für immer auf positive Wahrheiten verzichten zu müssen scheint.

»Am Anfang war die absolute Substanz«, so können wir die Darstellung des Hartmann'schen Systemes beginnen, zu dem wir uns, unserer bisherigen Anordnung folgend, zunächst wenden. Wir müssen uns hier an Hartmanns Erkenntnisstheorie erinnern, um seine Definition der Metaphysik zu verstehen. Diese ist die »Wissenschaft von den letzten Principien« und hat die Aufgabe, »dasjenige Wesen nach seinen Attributen und seiner Offenbarungsweise zu erkennen, das der objectiven Erscheinung (den natürlichen Dingen) zu Grunde liegt«. Also ist sie eine übernatürliche Erklärung des Natürlichen, ein philosophischer Supranaturalismus vom reinsten Wasser. — Die Substanz ist das ewig, ursprünglich Subsistirende, der absolute Geist. Aus ihr erst wird die Existenz, die existirende Welt herausgesetzt. Sie ist das nicht weiter erklärbare Ur-Etwas; sie ist keineswegs identisch mit der seienden Welt, sondern sie enthält nur die Elemente, die Principien, aus denen diese geschaffen ist. In ihr ruhen, um mich eines Göthe'schen Ausdruckes zu bedienen, die »Mütter des Seins«, aus deren Schoofs die reale Welt geboren ward. —

Diese Substanz hat zwei Attribute, die, obwohl sie selbst nicht auf einander reducirbar sind, doch Beide Bestimmungen jener Substanz sind; es sind dies: Wille und Vorstellung. Der Wille und die Vorstellung, drückt sich Hartmann aus, sind *toto genere* verschieden, aber das Wollende und das Vorstellende sind absolut identisch. Diese Substanz ist das »Unbewufste«, das »Ueberseiende, das alles Seiende ist«! Ihre Attribute sollen zwar nur unselbständige Bestimmungen an ihr sein, werden aber weiterhin von Hartmann hypostasirt und substantificirt, wie denn überhaupt die mangelhafte und widerspruchsvolle Darlegung des Verhältnisses der Substanz zu ihren Attributen ein sehr schwacher Punct im Hartmann'schen Systeme ist. Mit dem Weiteren können wir uns ziemlich kurz fassen, da Hartmanns Metaphysik heute etwas allgemein Bekanntes ist. Hartmann geht am Leitfaden der Mythologie

weiter. Es fragt ſich, wie kommt die ſchlummernde, ewige Subſtanz dazu, aufzuwachen, aufzuquellen und die Welt aus ſich herauszuſetzen und zu gebären? Zu dieſem Zweck erhebt Hartmann jene »Attribute der Subſtanz« zu Nebenſubſtanzen und die Dreieinigkeit iſt glücklich hergeſtellt. Wir ſollen uns dieſe drei Subſtanzen als Eine denken. Was iſt aber dieſe dreieinige Urſubſtanz, in die Alles ſchon hineingeſchoben wird, was nachher als erklärt dargeſtellt wird? Sie iſt nichts als eine vergröſserte Ausgabe des *homo ſapiens*, ſie iſt der rieſenhafte Schatten des Menſchen, ſie iſt das metaphyſiſche Brockengeſpenſt, das nur eine phantasmagoriſche Verdoppelung des Menſchen auf der Nebelwand der Unwiſſenheit iſt, — kurz, ſie iſt das *Alter Ego* des — Menſchen! Und ſehen wir die Natur, die Eigenſchaften, die Handlungsweiſe des Unbewuſsten an — ſo ſchauen wir uns ſelbſt, wie in einem jener ungeheuerlich vergröſsernden Hohlſpiegel; es handelt, denkt, bewegt ſich, wie wir — *tout comme chez nous!* Und ſo iſt denn auch hier der uralte Fehler aller idealiſtiſchen Syſteme begangen, welche die Welt verdoppeln; ſie reinigen die empiriſche Wirklichkeit von den ihnen zufällig, unweſentlich ſcheinenden Zuthaten, bald der materiellen Ausdehnung, bald dem Raum und der Zeit, bald dem Bewuſstſein, bald der Vielheit u. ſ. w., und dieſes idealiſirte Bild ſtellen ſie hinter und neben die empiriſche Welt; ſie verfahren alſo genau ſo wie der Künſtler, und gerade umgekehrt wie der Naturforſcher. — Wille und Idee werden zu einem Paar gemacht; aus dem Neutrum des »Unbewuſsten« entſteht ein Masculinum und ein Femininum, ein »Männlein und ein Weiblein«, das metaphyſiſche Urpaar, das dem mythologiſchen Menſchenpaar Adam und Eva auf's Haar ähnlich ſieht. Nur dieſe Dualität ermöglicht nämlich die Schöpfung der Welt, die nun ſogleich vor ſich geht, nachdem die nothwendige Mehrheit der Kräfte gewonnen iſt; denn alles Werden iſt ein Spiel antagoniſtiſcher Kräfte. Der Wille iſt das »Sein-könnende«; dieſe Möglichkeit »zu wollen«, benutzt er eines ſchönen Morgens, er »will«; er packt die Idee, die ihm nahe liegt, das »reine Sein«; und aus beiden entſteht das: Sein! Der Wille gibt der in der Idee keimartig ſchlummernden, aber nur als Vorſtellung vorhandenen Welt die Realität; von dem Vater, dem Willen, hat die Welt ihr »Daſs«; aber von der Mutter, der Idee, ihren Inhalt, ihr »Was«. Nicht der *Logos* hat die Welt geſchaffen, ſondern der alogiſche,

einfältige, dumme Wille hat den — dummen Streich, den *faux pas* gemacht, die Welt zu schaffen! Sie ist da!

Also der Wille wollte und siehe da — die Welt entsteht. Wille und Idee, die keine Substanzen sein sollen (was Hartmann in demselben Momente ganz treuherzig versichert, in dem er sie zu solchen erhebt), werden in der Hartmann'schen Schöpfungsgeschichte als zwei getrennte Wesen behandelt, dagegen in der Principienlehre werden sie zu attributären Momenten am Absoluten verwandelt, um den erwünschten Monismus herzustellen. Es ist also eine rein grundlose Veränderung, die das friedliche Nebeneinandersein der Weltprincipien stört. Der Wille — will. Er versetzt sich durch sein Auftauchen aus dem dunkeln Urgrund und Abgrund, aus der »lauteren Potenz« in das »leere Wollen«, in einen Zustand der Unseligkeit, reisst nun, um diese qualvolle Leerheit mit etwas auszufüllen, die ihm zunächst liegende Idee hinein in den Strudel des Seins, in das Elend des Processes; die Idee aber gibt sich dem Willen hin, »opfert gleichsam ihre jungfräuliche Unschuld«, um dadurch (und darin liegt ein ganz ur-teleologischer Gedanke) dem Willen eine endliche Erlösung zu ermöglichen, die er durch sich selbst allein nicht finden kann. Aus der Umarmung der beiden überseienden Principien entsteht also die Welt; dieses metaphysische Elternpaar gab unserer Welt das Leben. Und die ganze Schöpfung ist die Folge eines vorwitzigen Knabenstreiches, des ungestümen Dranges eines dunkeln Principes, das mir nichts, dir nichts aus seinem Abgrund auftaucht, aus seiner Unter-Welt, um sich mit der Idee, dieser Ueber-Welt, zu verbinden, und mit ihr die Welt zu zeugen.

Hartmann gesteht nun zwar in lichteren Augenblicken zu (genau wie Plato, der seine Lehren *μῦθοι* nennt, obgleich sie ihm sicherlich mehr waren), das sei alles nur bildlich und problematisch gemeint; allein dieser metaphysische Roman, der für die philosophischen Kinder unserer Zeit ein erwünschtes Ammenmärchen gewesen ist, der eine synkretistische Verquickung Schelling-, Hegel- und Schopenhauer'scher Elemente ist, die an die blühendsten Systeme der spätgriechischen Neuplatoniker und der Gnostiker erinnert, ist doch die theoretische Grundlage seines ganzen Pessimismus.

Der Wille also ergreift die Initiative zum Sein; Idee und Wille verhelfen und ergänzen sich gegenseitig zum Sein. Eine sehr wichtige Consequenz dieser Lehre ist nun, dass jener Uebertritt des

Wollens aus dem potentiellen Zuſtand in den actuellen, keineswegs als ein ewiger zu denken iſt, ſondern als ein einmaliger, der auch nicht hätte geſchehen können; dies iſt erſtens logiſch nothwendig; der reale Proceſs des Werdens kann rückwärts kein ewiger ſein, weil dann in jedem Momente eine vollendete Unendlichkeit ſtattfände, was eine *contradictio in adjecto* ſei. Die Realität des Proceſſes ſchlieſst die Endlichkeit des Proceſſes nach rückwärts ein;[73]) dies iſt aber auch teleologiſch nothwendig, da ſonſt dieſer Ueber- und Fehltritt des metaphyſiſchen Geſchwiſterpaares nicht wieder einſt rückgängig gemacht werden könnte; ſo ſcheint doch eine Art Fatum über der ganzen Weltentwicklung zu herrſchen, wie über den einzelnen griechiſchen Göttern das Geſchick, die μοῖρα, über den germaniſchen der »Allvater« waltet.

Durch dieſen Schöpfungsact iſt nun eine doppelte Unluſt geſchaffen, einmal die innerweltliche; und ſodann die auſserweltliche; Hartmann lehrt nemlich auch, was gewöhnlich ganz überſehen wird, die Exiſtenz eines auſserweltlichen, bewuſsten Weſens, das rein nur in Unluſt beſteht; denn der Wille iſt potentiell unendlich, die in der Idee angelegte Welt aber iſt endlich; der Ueberſchuſs des Willens über dieſe endliche Welt iſt dieſes ſonderbare Weſen. Dieſes Weſen iſt ein Mittelding zwiſchen einem Gott und einem Tantalus; der Grund, warum Hartmann es ſtatuirt, wird ſich ſpäter herausſtellen. Ebenſo wird über das vorausſichtliche Zurücktauchen des Willens und die dadurch bewirkte Aufhebung des auſser- und innerweltlichen Elendes, die metaphyſiſche *reſtitutio in integrum*, unten die Rede ſein.

Vermittelſt jener beiden Urprincipien, Wille und Idee, geſchieht nun die Ausgeſtaltung der creatürlichen Welt. Die Idee, die Hartmann mit den Platoniſchen Ideen zuſammenſtellt, nennt er auch das Logiſche; in ihr ſchlummern alle Ideen und Zwecke in latentem Zuſtand und dieſen wird erſt durch den Willen Realität verliehen; Cauſalität iſt realiſirte Logik. Das Logiſche iſt die abſolute Zweckidee und beſteht in lauter concreten Intuitionen des Unbewuſsten. Jene beiden Urprincipien glaubt Hartmann auch bei Plato, und in dem gegenſätzlichen Verhältniſs von Hegel und Schopenhauer zu finden, ja dieſer Gegenſatz wird als ein durch die ganze Geſchichte der Philoſophie ſich hindurchziehender und bei Hartmann dauernd verſöhnter dargeſtellt; er will ſie zum Monismus vereinigen, ohne daſs ihm jedoch die logiſche Ausführung

dieser Tendenz auch wirklich gelungen wäre.[74]) Jene beiden Principien sind die letzten Radicale alles Seins, auf deren verschiedene Combinationen Alles zu reduciren ist. Hartmann behauptet nun zwar, diese beiden Principien im Unbewufsten vereinigt zu haben; indessen sind sie thatsächlich dualistisch gefafst und stehen sich antagonistisch fast wie zwei besondere Personen gegenüber. Nur so ist es Hartmann ermöglicht, den Uebergang aus der ewigen Ruhe des Unbewufsten in die Unruhe des Weltprocesses, und also aus dem All-Einen in die Vielheit der Erscheinungen zu machen und die Emanation zu begründen. Jenes Unbewufste nennt Hartmann das »Einzige, wahre Individuum«, »das Individuum κατ' ἐξοχήν, das Einzelwesen, das alles Seiende ist« (nach Schelling); allein nach dem Gesagten ist mindestens eine »*divitualitas*« um mich eines scholastischen Ausdruckes zu bedienen, in ihm anzuerkennen. Andererseits sucht nun Hartmann den Monismus, wie gegenüber der Mehrheit der Weltprincipien, so auch gegenüber der Vielheit der Erscheinungen, zu behaupten, und die Vielheit der Iche, oder wie sich Hartmann gut ausdrückt, die Thatsache, »dafs Peter und Paul ein abgeschlossenes Subject bilden«, eine psychologische Thatsache, die einen Haupteinwand gegen den Monismus darbietet, aus seinen Voraussetzungen zu erklären. Der Eine raum- und zeitlose Träger aller räumlichen und zeitlichen Erscheinungen und das Eine unbewufste Subject aller Bewufstseine ist das Unbewufste; Niemand, sagt Hartmann, um dies zu begründen, kennt doch das unbewufste Subject seines eigenen Bewufstseins und man hat absolut keinen Grund zu der Behauptung, dafs die unbekannte Ursache des eigenen Bewufstseins eine andere sei, als die des Nächsten, welcher sein An-sich ebensowenig kennt; wenn nur nicht die sich daran anschliesende Behauptung, das Unbewufste selbst sei nicht vielheitlich und ausgedehnt, wohl aber seine Thätigkeit, die sich räumlich und zeitlich ausdehnen soll, — eine Trennung der Substanz von ihrer Thätigkeit, welche schon in dem Gottesbegriff von Leibnitz sich findet — etwas Unbegreifliches involvirte! — Also das Unbewufste ist das einzige wahrhafte Individuum; die Vielheit der Iche, die Vielheit der Atome ist nur objectiver Schein; jenes aber ist die individuell zu denkende, unbewufste Weltseele. Das Ur-Subject trägt Alles; es ist Eine Substanz und zersplittert sich nicht etwa in viele Substanzen; sein Wesen manifestirt sich nur in einer Vielheit von Functionen; eine Distinction, durch die der logische Ein-

wand gegen den Monismus abgewiesen werden soll. Damit ist der Monismus erreicht, dem alle genialen Philosophen zustrebten. Im Unbewussten gibt es keine Wesensvielheit; die Welt und die einzelnen Iche sind nur Summen von Thätigkeiten und Willensacten Eines und desselben Wesens. Wenn man, meint Hartmann, das Gebiet des Unbewussten von dem des Bewusstseins sorgfältig unterscheide, so zerfliessen die Widersprüche, in die das natürliche Bewusstsein bei seinem Streben nach monistischer Anschauung sich verfängt. Die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich ist also für Hartmann etwa eine Bewusstseinstäuschung im weiteren Sinne. »Wie der Regenbogen wechselt und die Sonne bleibt, so wechseln die einzelnen Bewusstseine, aber das ewig Unbewusste, das sich in jedem einzelnen Hirne bricht, waltet ewig«. Das Bewusstsein ist also nur eine secundäre Erscheinung, eine Folge der Spaltung im Unbewussten. Dieses Ur-Eine hat selbst kein Bewusstsein; es hat nur hellsehende Intelligenz; es ist unbewusst; und wenn man es je Gott nennen will, so ist ihm die Welt immanent. Hier liegen nun auch die Wurzeln des Pessimismus, der im nächsten Abschnitt zur Sprache kommt. Hartmann verschmäht nämlich alle Theodicee, wie die Theisten und Pantheisten; er verlegt den Ursprung des Bösen in jenes göttliche Unbewusste selbst hinein. Die Weltschöpfung ist kein Act der Liebe, sondern des dummen Willens. Aus dem Werth des Daseins und dem hier sich ergebenden Elend schliesst Hartmann auf das Wesen der Welt und statuirt, dass die ganze Weltentwicklung nur dem Zwecke dient, jenen Streich wieder gut zu machen und so die Welt zu erlösen. Nicht Gott kann die Menschen erlösen, sondern die Menschen müssen sich selbst und Gott zugleich erlösen; denn wenn der Mensch sich erlöst hat (indem die Idee sich vom Willen emancipirt und ihn motivirt, wieder seinen Streich zurückzunehmen), so hat er zugleich auch jenes ausserweltliche Elend aufgehoben. Das Bewusstsein ist nur geschaffen, um dem Elend ein Ende zu machen. Diese Grundlagen des Pessimismus erweitern sich im nächsten Abschnitt zu einem eigenen System desselben.

Kehren wir nun zur Weltentwicklung zurück! Wie entsteht denn nun doch die Individuation? Wie ist sie möglich trotz der Einheit des Urwesens? Sie ist möglich, weil sie nur objectiver Schein ist! Sie ist nur phänomenal, und gehört nur der Aeusserungsweise, nicht dem Wesen des Unbewussten an. Die Individuen höherer

oder niederer Ordnung ſind gewollte Gedanken des Unbewuſsten. Individuen und Individualcharaktere entſtehen durch die verſchiedenen Combinationen der Thätigkeiten des Unbewuſsten. Individualität iſt nur etwas Secundäres. Raum und Zeit ſind die *media individuationis*. Schon bei den Atomen beginnt die Individuation. Dieſe ſind einfache Willensacte des Unbewuſsten. Die Individuen höherer Ordnung entſtehen aus einer in jedem Moment ſich ändernden Combination von Willensacten des Unbewuſsten; insbeſondere iſt der Individualcharakter nichts Metaphyſiſches, wie bei Schopenhauer, ſondern ein Product phyſiologiſcher Bedingungen.

Gegenüber dem angeſtrebten Monismus entſteht nun aber ein neuer Dualismus, indem dem Unbewuſsten die Materie, ſeine eigene Schöpfung, wie ein Fremdes, ein Anderes gegenüber geſtellt wird; denn das Unbewuſste wirkt auf die Materie ein, und dieſe veranlaſst beſondere Eingriffe und Anſtrengungen des Erſteren. Auch hier läſst ſich der Monismus nicht feſthalten, der durch die Mehrheit der Weltprincipien, Wille und Vorſtellung, durch die Vielheit der Erſcheinungen und Individuen in Raum und Zeit, und endlich durch den Gegenſatz des unbewuſsten Geiſtes und der Materie, alſo dreifach illuſoriſch gemacht wird. Hartmann ſetzt den Pluralismus zu Gunſten des Monismus zur Seite. Iſt aber die Nothwendigkeit des letzteren nicht ein Vorurtheil? Wenn die Vielheit nur ein Schein iſt, wer ſagt uns denn, daſs wir das Recht haben, ihr Correlat, die Einheit, auf das Weltganze anzuwenden? Eine Einheit ohne Vielheit iſt ebenſo unmöglich, als eine Urſache ohne Wirkung. Beide ſind ſubjective Kategorieen, welche auf das reine Sein anzuwenden wir kein Recht haben; es ſind nur Relationsbegriffe, die alle ihre Bedeutung verlieren, wenn ſie über die Erfahrung hinaus angewendet werden.

Dieſes moniſtiſch gedachte Unbewuſste hat nun auch eine Menge Eigenſchaften, die zu ſeinem Berufe nothwendig ſind, und die unwillkürlich an das ſiebenfältige Weſen des theiſtiſch gedachten Gottes erinnern. Die bemerkenswertheſten ſind ſeine Unfehlbarkeit, ſein intuitives Denken, ſeine Gedächtniſsloſigkeit, ſein Hellſehen und ſeine Allmacht; es greift oft willkürlich in den Gang der Welt ein, ganz wie der theiſtiſch gedachte Gott und vollzieht alſo Wunder. Es iſt ein myſtiſch-ſpiritiſtiſches Weſen. Es iſt auch das unbewuſste Subject aller ſomnambuliſtiſchen und ähn-

lichen Erscheinungen, wie Instinct, Reflexbewegung, Naturheilkraft, organisches Bilden, Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung, mystische Eingebung, ästhetisch-geniale Production u. s. w.; es ist allgegenwärtig und allweise und seine Thätigkeit erinnert an die Providenz und Assistenz Gottes bei den geringfügigsten Kleinigkeiten;[75]) häufig tritt es als *deus ex machina* auf, um den Knoten der Probleme zu zerhauen.

Diese Principien führt nun Hartmann auch durch alle einzelnen Gebiete durch; überall weist er das Wirken desselben Unbewufsten nach, dem, als einer Art unpersönlichen Person, alles zugeschrieben wird, was sonst keine Erklärung finden kann, oder was die Naturwissenschaft schon lange mechanisch erklärt hat, wobei Hartmann immer einen Irrthum durch einen anderen zu beweisen sucht.

Das wichtigste Gebiet, in dem nun jene Principien zur Anwendung kommen, ist die Naturphilosophie. In ihr handelt es sich zunächst um den Begriff der Materie. Hartmann löst allen Stoff in Kraft, und diese wiederum in die beiden Radicale der Welt, in Wille und Vorstellung auf; so schliefst sich die materielle Welt mit der geistigen als wesenseins zusammen. Die Zahl der Atome soll eine endliche sein; eine ganz grundlose Annahme, die Hartmann mit Dühring theilt, weil das Gegentheil ein Widerspruch sei; die Atome stehen zu einander in einem polaren Gegensatze und theilen sich in Körper- und in Aetheratome, die je eine ganz gleiche Anzahl bilden. Hartmann sucht so eine Vermittelung zwischen den entgegengesetzten Theorieen herzustellen und begründet einen atomistischen Dynamismus;[76]) der Stoff ist also ein Dynamidensystem, ein System von atomistischen Kräften in einem gewissen Gleichgewichtszustande. Die Kraft der Atome ist unter den Oberbegriff des Willens zu subsumiren; und damit ist der radicale Unterschied zwischen Geist und Körper aufgehoben; die Atome sind Willensäufserungen des ewigen ur-einen Willens. Der Stoff »verduftet« so in lauter Kraft. Stoff ist nur ein »instinctives Vorurtheil«; Stoff ist ein unklarer Begriff; Kraft sei dagegen viel klarer als der Stoff. Ob die Atome auch Bewufstsein haben, läfst Hartmann unentschieden.

Im Anorganischen wirken auch nach Hartmann nur Atomkräfte; und er geht also mit der Naturwissenschaft bis zum Beginn des Organischen; von hier an geht er seinen eigenen Weg und läfst

insbeſondere das Geſetz der Erhaltung der Kraft auf der Seite liegen. Eine neue Stufe der Willensäuſserungen des Unbewuſsten tritt beim Organiſchen ein, das ſich aus dem Antagonismus der Atomkräfte nicht erklären läſst. Hartmann führt den Begriff der Lebenskraft *in optima forma* wieder ein.[77]) Eine Monere kann durch bloſses Spiel unorganiſcher Naturkräfte weder entſtehen noch beſtehen, ohne daſs pſychiſche Eingriffe die Art dieſes Verhaltens regulirten. Die Entſtehung des Organiſchen wurde nur ermöglicht durch einen ſpeciellen, providentiellen Eingriff des Unbewuſsten; es iſt eine Willensäuſserung des Unbewuſsten in zweiter Potenz. Das Unbewuſste kommt *ex coelo*, ἐκ θυρός herein, genau nach dem Recepte aller Mythologieen, »durchſeelt den Stoff«, und, indem es beſondere, mit Kraftſchöpfung aus dem Nichts verbundene Functionen auf die Atomcomplexe richtet, entſteht das Organiſche und damit auch das Pſychiſche. Das Unbewuſste ſteht alſo wieder der Materie dualiſtiſch gegenüber, und mit dem Monismus iſt es wieder einmal nichts. Organiſches und Pſychiſches laſſen ſich nach Hartmann nicht aus den Atomen (die aber doch auch ſchon Wille und Vorſtellung ſein ſollen!) ableiten.

Die Teleologie führt Hartmann bis ins Kleinlichſte durch, und ſucht das Einzelnſte, z. B. die ſieben groſsen Syſteme des menſchlichen Organismus, (Blutlauf, Nerven, Fortpflanzung u. ſ. w.) teleologiſch zu deduciren. Vermöge der All-Einheit des Unbewuſsten herrſcht eine gegenſeitige finale Zweckbeziehung aller Naturvorgänge; Hartmann durchbricht mit ſeinem teleologiſchen Princip unbedenklich das Geſetz der Erhaltung der Kraft. Die zureichende Urſache der organiſchen, zweckmäſsigen Vorgänge liegt auf geiſtigem Gebiet; geiſtige Vorgänge, die von keiner materiellen Unterlage getragen ſind, ſollen dieſe Teleologie vermitteln; ein ſpiritiſtiſch gedachtes Uebernatürliches greift in die natürlichen Vorgänge beſtimmend ein; während die Geſchichte der Wiſſenſchaft und aller ſich an ſie anſchlieſsenden, echten Philoſophie darin beſtand, das Uebernatürliche zu eliminiren und das Natürliche in ſeine Rechte einzuſetzen, ſanctionirt Hartmann den Supranaturalismus; er zerſpaltet dualiſtiſch die Natur in ein Syſtem mechaniſcher Kräfte und in das nach Zwecken handelnde Unbewuſste. Nicht blos bei der Entſtehung des Organiſchen, auch bei ſeiner Weiterentwicklung greift beſtändig dieſe übernatürliche Hand ein. Die Seele wird ſogar zur »individuellen Vorſehung« erhoben.

Die heterogenften Erfcheinungen, die nur das Gemeinfame haben, dafs fie noch dunkel find, werden auf diefes unbewufste Princip reducirt; man hat das nicht mit Unrecht »Zauberei« genannt. Es ift dies ein Supranaturalismus der fchlimmften Art, weil er ebenfofehr die tieferen und werthvolleren religiöfen Vorftellungen compromittirt und profanirt, als die Naturwiffenfchaft vergiftet und inficirt.

Hartmann, der auf diefe Weife an Stelle des perfönlichen Gottes der Dogmatik fein Unbewufstes fetzt, erklärt fich von diefem Standpunkt aus auch gegen den Theil des Darwinismus,[78]) den man als die Selectionstheorie bezeichnet, während er die Defcendenztheorie unbedenklich annimmt; während die erftere für die Umwandlung der Arten mechanifche, natürliche Urfachen annimmt, mufs bei Hartmann das Unbewufste wieder eingreifen und helfen, und zu den auxiliären Principien Darwins müffen hyperphyfifche Erklärungsgründe hinzutreten; fo vertheidigt er auch hier den Wunderglauben gegen das exacte Wiffen. Hartmann benutzt fehr gefchickt die offenbaren Lücken des Darwinismus, um fein eigenes Princip geltend zu machen. Seine Polemik gegen Darwin weift recht fcharffinnig manche dunkle Punkte nach, aber feine pofitiven Aufftellungen gegenüber denfelben find werthlos. Das Unbewufste greift bald regulirend, bald ausgleichend, bald neu bildend in das Werden der organifchen Welt ein. Das Unbewufste greift insbefondere bei dem Auftreten einer neuen Entwicklungsrichtung ein, und »benützt« den »Kampf um's Dafein« und die »zufälligen Abweichungen« zur Erreichung feiner Zwecke als Mittel, wobei jedoch Hartmann, um die Allmacht feines Unbewufsten in's hellfte Licht zu fetzen, bemerkt, wenn das Unbewufste nur wollte, hätte es ganz gut höhere Organismen unmittelbar ohne Zwifchenftufen fchaffen können! Auch beim Unbewufsten ift eben »kein Ding unmöglich«. Jede Entftehung einer neuen Art aus niederen fetzt jedenfalls einen neuen Anfatz der Thätigkeit des Unbewufsten voraus. Befonders »in der relativ fo ftürmifchen embryonalen Entwicklung« bringt das Unbewufste feine proviforifche, eingreifende Macht zur Geltung, was an die religiöfe Anficht erinnert, dafs Gott über die Kinder ganz befonders wache. Das »Princip des Zufalls« erkennt Hartmann abfolut nicht an, obwohl daffelbe in der Entwicklungstheorie Vieles zu erklären im Stande ift; Alles foll feinen Zweck, feine geiftige Urfache haben; die Durchführung

dieser Teleologie erinnert an die schlimmsten Zeiten der Physikotheologie im vorigen Jahrhundert.

Auch das Verhältnifs von Seele und Leib, also die Principien der Psychologie, werden in derselben Weise behandelt. Das All-eine Unbewufste ist gemeinsamer Träger aller Subjecte,[79]) und was wir Ich nennen, ist nur ein Knotenpunkt von Wirkungen und Thätigkeiten des Unbewufsten; das Ich gehört, wie wir sahen, in das Gebiet des objectiven Scheines. So vertritt hier Hartmann allerdings einerseits einen Monismus und »Panpsychismus«, aber andrerseits fällt er doch wieder in den Dualismus von Geist und Körper zurück, den er als überwunden proclamirte; denn er unterscheidet streng die Atomkräfte sammt den mechanischen Bewegungen von den dem Unbewufsten angehörenden psychischen Actionen; »Seele,« sagt er, »ist die Summe der auf den betreffenden Organismus gerichteten Thätigkeiten des Einen Unbewufsten«. Die Vorstellung des »Selbst« als eines real existirenden Wesens ist eine Täuschung; unser gemeinsames Subject ist das Unbewufste; die psychischen Actionen denkt Hartmann ganz abgesondert von den materiellen Bewegungen; und auch ihm ist die Materie so das »*caput mortuum*« des Geistes, indem sie, wie schon bemerkt, allmälig unwillkürlich sich aus dem Unbewufsten herausschiebt und sich ihm gegenüber stellt. Ein wesentliches und bleibendes Verdienst Hartmanns ist, dafs er auf die Bedeutung der unbewufsten Functionen unserer Psyche mit Energie aufmerksam gemacht hat; der Fehler ist nur, dafs er diese dann wieder in dem Ursubject sammelt und auf diese Weise hypostasirt; in jenes Ursubject wird Alles »wie in eine Gosse« ohne Unterschied hineingekehrt und dasselbe auf diese Weise zum Gott aufgebläht. Das Verdienst seiner Psychologie liegt jedoch nicht in der Ausführung, nur in der Aufstellung des genannten Principes. Bei der Ausführung hat Hartmann auf die Anfänge einer wissenschaftlichen Psychologie keine Rücksicht genommen, die eben darin bestehen, dafs alle psychischen Vorgänge als blofse subjectlose Functionen betrachtet werden; Hartmann aber betrachtet sie doch wieder als Functionen des absoluten Subjectes. Insbesondere macht er auf den Instinct aufmerksam und sein Verdienst in dieser Hinsicht wird eben dadurch geschmälert, dafs er diesen, wie auch die anderen unbewufsten Functionen, wieder einem transcendenten Subjecte zuschreibt. Mit diesem Princip glaubt er den Materialismus überwunden zu

haben; allein sein eigener Supranaturalismus leidet an demselben Fehler, wie der Materialismus, an der unberechtigten Hypostasirung und Verdichtung vorübergehender und wechselnder Functionen.

Der Begriff des Individuums ist nach Hartmann ein relativer, und ebenso der Begriff des Ich; das individuelle Ich beruht nur auf der körperlichen Zusammensetzung des Einzelwesens, jedoch liegt ihm der mehrfach genannte unbewufste Factor zu Grunde. Das eigentliche Subject aller Bewufstseine ist das All-Eine Unbewufste. Dieses metaphysische Subject ist aber nur eine moderne Auflage des »intelligiblen Charakters«, also eines senilen Gedankens des grofsen Königsberger Weisen, dessen epikritische Reactionsbemühungen uns so oft den Ausruf: *what a fall!* auspressen. Dieses ist nun das Eine, unbewufste Individuum, das in den einzelnen, der Erscheinungswelt angehörigen Organismen zum Bewufstsein kommt. Dieses Bewufstsein wird aus dem Unbewufsten auf materiellen Reiz hin geboren. Das Bewufstsein beruht auf einer Wechselwirkung der Materie mit dem Unbewufsten. Hinter dem empirischen Individuum steckt das Unbewufste als mystischer Hintergrund; die Nerven dienen jenem spiritistisch gedachten Wesen als Medium. Dasselbe zeigt seine Macht besonders in den instinctiven und in den reflectorischen Acten der Psyche.[80]) Allein Hartmann statuirt doch, dafs die unbewufsten psychischen Actionen ohne entsprechenden Kraftverbrauch vor sich gehen sollen, ohne den Aufwand einer aequivalenten, mechanischen Arbeit, durch die sie doch allein befähigt werden könnten, auch materielle Wirkungen hervorzubringen. Somit nimmt Hartmann Materie ohne Geist zwar nicht an, wohl aber Geist ohne Materie; das ist aber erklärter Spiritismus; ja sogar noch krasser, als dieser; denn die spiritischen Experimentirer nehmen doch noch wenigstens die Nothwendigkeit eines materiellen Fluidums oder der medianimischen Vermittelung an; es ist eben auch hier, wie überall: die grofsen Spiritisten werden gefeiert, die kleinen werden verlacht. Auch seine berüchtigte Stupefactions- und Oppositionstheorie, wornach das Bewufstsein erwachen soll an einem Gegensatz des Willens gegen materielle Einwirkungen, beruht auf demselben Dualismus, den Hartmann überwunden zu haben behauptet.[81]) Er denkt gar nicht daran, dafs aufser dem Materialismus und Dualismus noch eine dritte Ansicht möglich und auch schon da gewesen sei, nämlich die, welche Spinoza und Kant vertraten und der wir auch bei Lange begegnen werden.

Dies ſind die hauptſächlichſten Conſequenzen, die Hartmann aus ſeinen allgemeinen Principien zieht, zu denen noch die Leugnung der individuellen Unſterblichkeit hinzutritt; das Unſterblichkeitsproblem findet jedoch heutzutage bei weitem nicht mehr daſſelbe allſeitige Intereſſe, noch erregt es ſo harte Kämpfe und Controverſen, wie früher; auch bei Lange und Dühring tritt es vollſtändig in den Hintergrund und theilt dieſes Schickſal mit den äſthetiſchen, den ſtreng religions-philoſophiſchen, ja theilweiſe auch den moraliſchen Problemen, z. B. dem Freiheitsproblem. Die letzteren finden faſt nur noch Beachtung, inſofern ſie mit den ſocialen Fragen zuſammenhängen, die nebſt den naturphiloſophiſchen und anthropologiſchen jetzt *en vojue* ſind. Im Ganzen genommen iſt ſein Syſtem ein Idealismus, wie dieſer ſeinem Begriffe nach ſein ſoll. Denn als das Weſen der Welt gilt ein unbewuſster Geiſt, aus deſſen moniſtiſchem Schooſs alles Einzelne entſpringt. Die Namen: Panpſychismus (Panlogismus), transſcendentaler Realismus beziehen ſich nur auf einzelne Puncte des Syſtems. Wie der Hartmann'ſche moniſtiſche Idealismus bald in platoniſchen Dualismus, bald in vulgären Theismus umſchlägt, ſo der Dühring'ſche moniſtiſche Realismus ebenfalls bald in platoniſchen Dualismus, bald in den gewöhnlichen Materialismus. Wir wenden uns hiemit zu Dührings Syſtem.

Die Metaphyſik ſucht nach Dühring die Elemente des Seins, und indem ſie ſich auf die Logik ſtützt, findet ſie die allgemeinen Schemata des Seins. Da der Verſtand, als die höchſte Form des Bewuſstſeins von Leben und Welt, die letzte normgebende Macht iſt, ſo hat nur er das Recht, die letzten Principien des Seins zu beſtimmen. Die Logik, ſo fanden wir in der Erkenntniſstheorie, ſpielt eine doppelte Rolle. Sie beſtimmt nicht nur die allgemeinen formalen Geſetze des Denkens, ſondern die Hauptformen der Logik erhalten auch für alle Wirklichkeit und deren Formen eine maaſsgebende Bedeutung. Metaphyſik iſt eine Anwendung der logiſchen Grundſätze auf das Ganze der Dinge. Sie hat erſtens die Grundbegriffe, durch welche die Welt mit ihrer Verfaſſung zu denken ſei, feſtzuſtellen, alſo die allgemeinſten und elementarſten Begriffe der Weltauffaſſung, und ſodann die ſpecielleren metaphyſiſchen Anwendungen der logiſchen Geſichtspunkte, alſo die allgemeinen logiſchen Eigenſchaften des Seins. Daher nennt er ſie auch: »Weltſchematik«. Das erſte Schema, der erſte Elementar-

begriff ift der der Einzigkeit. In dem Satze: »das Allumfaffende Sein ift einzig« ift der Monismus als Princip präcis und prägnant ausgefprochen. Die Welt ift ein »Etwas, worin Alles zu einer Einheit vereinigt ift«. Diefer »untheilbare Weltbegriff des Univerfums« entfpringt zwar aus der Zufammenfaffung aller Dinge in der Einheit unferes Denkens, ift aber doch auch unabhängig von allem Bewufstfein und eine objective Thatfache. Diefe Einheit der Welt ift eine doppelte; fie ift einzig nach aufsen, denn fie ift Alles und ift Eins, und einheitlich nach innen, denn gemeinfame Grundgeftalten durchziehen ihren ganzen mannigfaltigen Inhalt; zu bemerken ift, dafs das Sein nur feiner Exiftenz nach ewig und unendlich ift; feinen Zuftänden nach hat es einmal fich zu entwickeln angefangen; die regreffive Unendlichkeit ift logifch unmöglich.

Seitdem der Weltprocefs begonnen hat, ift das univerfelle Sein in fteter, Neues producirender, nicht blos kreislaufartiger Veränderung. Diefer Veränderung liegen beharrliche Elemente zu Grunde. Die Veränderung ift nicht blos ein oberflächliches Spiel am Sein; fie ift real, nicht phänomenal. Dem Sein überhaupt kommt alfo nicht das Attribut der Unveränderlichkeit zu. Das Sein überhaupt im weiteften Begriff ift, wie es nur im bedingten Sinne homogen ift, fo auch nur im bedingten Sinne unveränderlich. Unveränderlich find nur die Beharrungselemente des univerfellen Seins, es felbft ift in ftetiger Veränderung begriffen. Jene Elemente bleiben in jedem Augenblick, wie fie im vorhergehenden waren und das reale Sein hat alfo eine unendliche Gegenwart; aber im Grunde des Seins find auch die Difpofitionen zu radicalen Veränderungen angelegt; und in diefem Sinne ift das univerfelle Sein veränderlich. Veränderung und Beharrung find die correlaten Principien des Seins. Den beharrenden Elementen und der fich ftets gleich bleibenden Productionskraft, der beharrenden Anlage zu allen Differenzen und Veränderungen tritt die Gefammtheit der Entwicklung als gleichberechtigter Theil des Univerfums gegenüber. Das univerfelle Sein ift der gemeinfame Oberbegriff beider und umfafst nicht nur, wie man gewöhnlich beftimmt, die beharrenden Elemente, fondern auch die Totalität der Entwicklung in Natur und Gefchichte; im Begriffe des univerfellen Seins fchaut der Philofoph Alles zufammen und zerlegt es fodann in feine Elemente und findet darin einerfeits beharrende Theile, andererfeits Veränderungen, die an jenen beharrenden Theilen gefchehen. Die Theilung des Seins in einen

beharrenden Theil und in einen ſich verändernden Theil gehört zu den Elementarbegriffen der Weltauffaſſung.

Dühring warnt ausdrücklich davor, die Veränderung gegenüber der Beharrung zu vernachläſſigen; was wir univerſelles Sein oder Welt nennen, ſchlieſst das wechſelnde Spiel der Veränderung in ſich ein. Gegenüber dem Eleatiſchen Idealismus behauptet Dühring energiſch die Realität der Veränderung; denn bei ihr iſt der eigentliche Kern der Dinge betheiligt. Das ſich ſelbſt Gleiche ſchlieſst die Veränderung nicht aus, ſondern ein.

Dieſer Monismus wird aber eclatant geſprengt durch ein myſtiſch gedachtes, dualiſtiſches Element, das Dühring unter verſchiedenen Namen einführt und mit der Materie unter die beharrlichen Elemente aufnimmt, und das er »die Allgemeinheiten oder ruhenden Gattungen« nennt, die ein beſonderes »ſchaffendes Element« darſtellen. Dieſe Arten oder Differenzen bilden eine Art Uebergang von den Beharrungselementen zu der Veränderung. Abſolut beharrlich ſind nur die einfachen und letzten Unterſchiede in den Elementen; dagegen ſind die Arten als urſprüngliche Differenzen anzuſehen, die an dem Fluſs der Veränderungen theilnehmen und in dieſem durch Hinzufügung ſpecieller Eigenſchaften eine ganze Reihe von Metamorphoſen durchmachen. Dieſe zuſammenbeſtehenden Gattungseinheiten, die bei der Kritik des Darwinismus noch eine erhebliche Rolle ſpielen werden, laſſen ſich bildlich wie urſprüngliche Raumfiguren vorſtellen, die verſchiedene Formen durchlaufen; ſie ſchlieſsen ein Element der verändernden Differenz ein, indem ſie eine Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen in einer einfachen Einheit zuſammenhalten und das Heraustreten ihrer Anlagen in der Zeit regeln. Sie ſind zu unterſcheiden von den allgemeinen, aber auch beharrlichen allgemeinen Verknüpfungsgeſetzen der Dinge, die die Urſächlichkeit in Form einer Regel des Entſtehens ausdrücken. Beide Allgemeinheiten aber, ſowohl die allgemeinen Gattungsformen, als die allgemeinen Succeſſionsformen oder Geſetze gehören zu den beharrlichen und daher auch urſprünglichen Weltelementen, und ſchlieſsen eine regulirende Action der Gleichförmigkeiten des Werdens und des Geſchehens ein. Es iſt das jedoch nichts als eine verſteckte Einführung der Form im Gegenſatz zum Stoff, welch letzterer für Dühring eigentlich das allein Reale repräſentirt. Es iſt dies eine Art »typiſcher Ideen«, deren Aufſtellung zeigt, wie wenig es dem moniſtiſchen Princip gelingt,

ſich allein geltend zu machen. Beide Elemente, die Materie und dieſe Formen, über deren Exiſtenzweiſe aber Dühring ſich ganz unklar ausſpricht, ſind urſachlos, wie das univerſelle Sein ſelbſt. Es gab einen Zeitpunkt, wo die Veränderung angefangen hat, wo ein unerklärter Anſtoſs dieſe ruhig neben einander liegenden Elemente der Welt zum Proceſs erweckte; alſo iſt der Weltproceſs endlich, wie auch das räumliche Ganze der Welt endlich ſein ſoll.

Die Entwicklung beſteht darin, daſs jene ruhenden Gattungen und urſprünglichen, beharrlichen Weltelemente, alſo die Atome, durch allgemeine Geſetze der Abfolge, durch die ebenfalls den beharrlichen Elementen zuzuzählenden allgemeinen Entwicklungsformen der Veränderung und Ausgeſtaltung unterworfen werden. Aus den materiellen Elementen kann alſo Dühring die ganze Fülle der Welt und ihrer Entwicklung nicht ableiten, und ſo ſieht er ſich gezwungen, als dieſes zweite Element jene Allgemeinheiten, die wieder theils allgemeine Geſetze, theils allgemeine Gattungen, jene — Normen der Abfolge des Geſchehens, dieſe — Formen der äuſseren Geſtaltung und Umwandlung ſind, in die Weltelemente einzufügen und dadurch den proclamirten Monismus wieder ſtillſchweigend zu revociren. — Als Elementarbegriffe der Weltauffaſſung ergaben ſich alſo die Einheit und Einzigkeit des Seins und ſeine Begrenztheit, ſowie Beharrung und Veränderung als zuſammengehörige Elemente des Seins.

Die Welt hat eine innere Logik; damit will aber Dühring weder einen Hylozoismus noch einen Pantheismus begründen; man könnte es eher Panlogismus nennen; den ſubjectiv-logiſchen Formen entſprechen objectiv-logiſche Weltverhältniſſe, aber ohne einen Anflug von Innerlichkeit. Dieſe logiſchen Eigenſchaften des Seins ſind neben den Elementarbegriffen der Weltauffaſſung die Grundgeſtalten des univerſellen Seins. Dieſe objectiven Weltverhältniſſe ſind aber nicht etwa unberechtigte Hypoſtaſirungen unſerer logiſchen Formen und ſubjectiven Normen, ſondern im Gegentheil, unſere logiſchen Formen und Normen ſind nur ſubjective Ausläufer und ideelle Gegenbilder derjenigen realen Mächte, die alle Denkgeſetze produciren. Dieſe logiſchen Elemente des Seins ſind vor Allem die Identität und der Ausſchluſs logiſchen Widerſpruches, aber nicht des antagoniſtiſchen Widerſtreites; denn der letztere iſt Bedingung der Entwicklung; ſodann die Nothwendigkeit einer durchgängigen ſyſtematiſchen cauſalen Be-

gründung im Sein und einer universellen Gesetzmäßigkeit. Dagegen ist der alte metaphysische Satz »von dem zureichenden Grunde des Seins« falsch; denn die Kette der ursächlichen Verknüpfung setzt letzte und absolute Elemente voraus, bei denen die Frage nach dem Warum verstummt. Dies sind die letzten Nothwendigkeiten des Seins. Die unendliche Causalitätsreihe ist falsch; die Causalität bricht also nicht nur zeitlich, sondern auch logisch ab; bei den letzten dinglichen Substanzen kann nicht nach einem Grund des Seins gefragt werden. Die Nothwendigkeit und Unableitbarkeit des Seins, seiner Elemente und Gesetze ist das Höchste und Letzte, wozu wir in einer rationellen Weltanschauung gelangen können. Auf diese primitive Nothwendigkeit ist die Causalität nicht anwendbar. Es gibt nur Gründe des Geschehens, der Veränderung, nicht des Seins und der Identität. Dagegen ist die logische Idee einer Systematik auf das Sein anwendbar. Das mannigfach verzweigte Sein hat eine systematische Universalgestalt. Dies ist jedoch nur ein anderer Ausdruck für einen harmonischen Weltplan; und so ist auch hier ein ideales Element, das den realistischen Monismus auffallend durchbricht. Diese Idee der Systemnatur des Seins, nach der die Weltgestaltung sich vollzieht, ist das einzige, gewissermaßen religiöse Moment in diesem verstandesmäßigen System; sie bildet für Dühring eine Art religiösen Cultus und an sie knüpft sich die Idee der Ethik an; denn der Mensch hat die Pflicht, sich dieser universellen Systematik anzuschließen und sich ihr einzufügen. Und wenn Dühring weiterhin sagt, daß die Natur ihr System nach einem inneren, logischen Zusammenhang durchführt, ja daß sie gewisse Tendenzen zu realisiren weiß, so nähert sich Dühring damit dem Naturalismus oder Hylozoismus eines Bruno, der doch wieder aus einem Panlogismus ein Pantheismus zu werden beginnt. Andererseits soll aber doch auch die Natur als ein System mechanischer Kräfte identisch sein mit dem universellen Seinsbegriff, und wie Hartmann setzt auch er im Verlaufe der Darstellung den Begriff der Natur an die Stelle des universellen Weltprincipes. Die Natur ist das selbstgenugsame Ganze, das außer sich keine Voraussetzungen hat und keines anderen Seins zur vermeintlichen Ergänzung bedarf. Unter die Natur im weitesten Sinn ist auch die Innerlichkeit bewußter Wesen und die Geschichte des Menschenreiches zu rechnen. Natur ist der unverkürzte Inhalt aller Wirklichkeit und der Träger aller Möglichkeiten. Die Natur

als ein Syftem von Dingen und Vorgängen, Gegenftänden und Zuftänden ift einzig; und ihre Einheitlichkeit kann — und diefes Zugeftändnifs Dührings ift bemerkenswerth — weder durch einen einzelnen befonderen Verftandesbegriff, noch durch eine Vielheit folcher Begriffe zutreffend gedacht werden. Die Naturtotalität foll alles Sein erfchöpfen, fo dafs Dühring ftets zwifchen materialiftifchem Monismus und einem unklaren Dualismus hin und her fchwankt; die heterogenen Weltelemente find nur lofe in dem vagen Oberbegriff des univerfellen Seins vereinigt.

Wie das Hartmann'fche Syftem, ift auch das Dührings ein in fich relativ vollftändiger Gedankenkreis; aus den allgemeinen Principien wachfen organifch die Confequenzen heraus.

Auch hier betrachten wir nur die Naturphilofophie und die Principien der Pfychologie. In jener ift Dühring ebenfofehr Vertreter der mechanifchen Theorie, wie Hartmann der dynamifchen. Er verwirft in der Naturphilofophie ebenfofehr den Myfticismus als den Pofitivismus; die Naturphilofophie hat es mit den letzten Nothwendigkeiten zu thun. Bemerkenswerth ift das von Dühring aufgeftellte »Gefetz der beftimmten Anzahl«, das befagt, dafs Zahl und Gröfse in jeder Hinficht nur endlich zu fetzen find, weil fonft der Widerfpruch der abgezählten Unzahl oder der vollendeten Unendlichkeit, wie Dühring in Uebereinftimmung mit Hartmann behauptet, eintreten würde: fo die Anzahl der Weltkörper, die Anzahl der Atome, die Gröfse der Zeit und ihrer Perioden, des Raumes, fo auch die Theilbarkeit der Atome; überall kommen wir auf erfte Glieder oder letzte Elemente, über die hinauszugehen nicht mehr möglich ift. Ueberall verfolgt Dühring die feines Erachtens falfchen »Unendlichkeitsvorftellungen«. Vertritt Hartmann im Problem der Materie einen atomiftifchen Dynamismus, fo Dühring eine mechanifche Atomiftik. Es gibt nur Atome, mechanifche Kraft und leeren Raum; diefer leere Raum ift für das Dafein der Kräfte nicht geringfügiger als das Dafein der Materie felbft, der räumliche Abftand ift Ausdruck eines mechanifchen Verhältniffes; fomit wird der Sinnenfchein und die Thatfache blos ftofsender Kräfte für das allein Reale erklärt. Die Materie ift für den Philofophen — denn der philofophifche Begriff der Materie ift zu unterfcheiden von den fpecialiftifchen Auffaffungen deffelben — nach Dühring der Träger aller Wirklichkeit, der »letzte Halt alles Seins« ja, das abfolute Sein. Sie ift der fich felbft gleiche Träger

aller Veränderungen, aller körperlichen und geistigen Affectionen, und als solcher ist sie der vollen, beharrenden Realität gleichzusetzen. Sie repräsentirt einschliesslich ihrer Kraftzustände die volle Wirklichkeit. Die mechanischen Kräfte, die eine bestimmte, unveränderliche Grösse repräsentiren, sind nicht ihre Componenten, wie bei Hartmann, sondern ihre Zustände. Die Atome haben in jeder Beziehung als Letztes zu gelten. Die Grundgesetze des Universums theilen sich in Beharrungs- und in Entwicklungsgesetze; jene beherrschen vor allem die unorganische, diese die organische Welt. Alle Entwicklung läst sich nur an dem Leitfaden der Stetigkeit begreifen. Die Stetigkeit insbesondere ermöglicht es, eine räthselhafte und namentlich an ihren Endpunkten wüstgeartete Vorstellung des Universums zu vermeiden. — Dühring nimmt also einen ursprünglichen Ruhestand des Seins an und hat nun die Aufgabe, aus ihm die thatsächliche Bewegung zu erklären. Der Process der Differenzenbildung aus dem Sichselbstgleichen begann erst vor einer bestimmten, wenn auch nicht angebbaren Zeit. Wie ist der Uebergang — so spitzt sich die Frage am schärfsten zu — aus dem Identischen ins Verschiedene zu denken? Wie ist das Heraustreten des rythmischen Wechselspiels der Vorgänge aus einem sich selbst gleichen Urzustande zu erklären? Dühring leugnet die Unendlichkeit, um dem unbequemen Idealismus zu entgehen; aber er verwickelt sich in unentwirrbare Aporieen und Antinomieen. Er sucht vergeblich nach einem Uebergangsprincip; er macht allerlei Versuche und kommt endlich auf den verwerflichen Ausweg, zu behaupten, dass die Mechanik der Zukunft schon noch einmal das Princip finden werde, um den Uebergang eines ruhenden Systems in die Bewegung zu erklären. Diese Annahme — freilich ein *asylum ignorantiae* — ist nothwendig, um zu erklären, wie das veränderungslose, keine zeitliche Häufung von Verschiedenheiten einschliessende Sein zum ruhelosen Process der Bewegung und Entwicklung übergehe. Wie bei Hartmann soll ein absoluter »Urzufall« die Entstehung der Welt verursachen, nur dass der Idealist ein psychisches Princip (das unmotivirte, zufällige Auftauchen des Willens), der Realist ein mechanisches Princip (den zufälligen Anfang der Bewegung) dazu nöthig findet: die Dogmatisten kreuzen sich immer wieder von Zeit zu Zeit auf ihrem verbotenen Wege. Dühring opfert die factischen, naturgesetzlichen Verhältnisse, er opfert die Gesetze der Logik auf dem Altar des Systems.

Anfangszuſtand der Welt ſoll weder ſtatiſch noch dynamiſch ſein; etwas Poſitives ſoll ſich nicht über ihn ausſagen laſſen; und alle dieſe Unglaubwürdigkeiten, die ebenſo ein *aſylum ignorantiae* ſind, wie der Hartmann'ſche Urzufall, will uns der berühmte Verfaſſer der »Kritiſchen Geſchichte der Principien der Mechanik« zumuthen, weil die retrograde Unendlichkeitsvorſtellung den Widerſpruch der abgezählten unendlichen Zahlenreihe einſchlieſse; allein es iſt eben eine unberechtigte Uebertragung und Anwendung des Begriffes der Zahl, wenn man dieſe auf das Abſolute anwendet, da ſie doch nur auf das Relative gemünzt iſt. Wenn wir unſere für den alltäglichen, praktiſchen Hausbedarf eingerichtete Logik auf das unendliche, d. h. das abſolute Sein anwenden, gerathen wir allerdings in Widerſprüche; allein daraus ergibt ſich nur die Lehre, daſs jene Logik nicht für das abſolute Sein paſſe, nicht aber, daſs man verſuchen müſſe, die Unendlichkeit in das Prokruſtesbett der menſchlich-ſubjectiven Logik einzwängen zu wollen.[82]) Statt deſſen folgert Dühring — allerdings ganz in Uebereinſtimmung mit ſeiner in der Erkenntniſstheorie behaupteten objectiven Gültigkeit der ſubjectiven Logik, der ſubjectiven Kategorieen, — da hier Mechanik und Logik in Widerſpruch gerathen, müſſe die erſtere Unrecht haben, anſtatt ſich zu fragen, ob er denn nicht eine Anwendung der logiſchen Kategorieen auf ein heterogenes Gebiet verſuche. Dies rächt ſich denn auch dadurch, daſs Dühring an dieſem Punkte eine ſchwankende, ſchlecht durch Machtſprüche verdeckte Unſicherheit zeigt. Im Uebrigen ſoll die Entwicklung langſam, ſtetig, ohne Kataſtrophen vor ſich gegangen ſein, indem ſie eine Reihe von Epochen verſchiedener Aggregation durchlief, und der nächſte Zuſtand auf den der Ruhe war der Zuſtand der univerſellen Diffuſion (im Sinne von Kant und Laplace). Indeſſen ſchmuggelt Dühring auch hier teleologiſche Erwägungen ein, ein Beweis, wie wenig eine mechaniſtiſche Weltvorſtellung haltbar iſt, und zugleich eine Folge ſeiner erkenntniſstheoretiſchen Willkürlichkeit.

So geſtaltet ſich das Bild der unorganiſchen Natur; dieſe beruht insbeſondere auf der Beharrung des Gröſsenbeſtandes der mechaniſchen Kraft, des Quantums der Materie, ſowie endlich auf der noch nicht berührten Beharrung der chemiſchen Elemente, die auch letzte und nicht weiter erklärbare Glieder der Cauſalität ſind. Das Univerſum iſt ein faſt an einen Organismus erinnernder, ſyſtematiſch-logiſcher Mechanismus, ein Zugeſtändniſs an die Teleo-

logie, das in feiner Art ebenfo inconfequent ift, wie das Zugeftändnifs Hartmanns an die mechanifche Theorie, indem diefer im Univerfum als folchem nur rein mechanifche Kräfte walten läfst.

Bei dem Uebergang von der unorganifchen zur organifchen Welt zeigt fich nun die Sprengung des Monismus und Materialismus eclatant; Dühring fieht fich gezwungen, teleologifchen Elementen Eingang zu gewähren. Einmal benennt er die Entwicklung eine fteigende Vervollkommnung und fagt felbft, dafs man hiezu des Begriffes des Zweckes nicht entbehren könne, der ja auch durchaus kein Bewufstfein der Natur vorausfetze; aber eine Ausmerzung des Zweckbegriffes fei ein gegen die Elemente des Verftandes felbft gerichteter Scepticismus. Andererfeits fagt er, der Zweck aller kosmifchen Einrichtungen könne nur die Empfindung, das Leben fein, womit er wiederum ein teleologifches Moment einführt; jenes — der Entwicklungsfortfchritt — ift ein formelles, diefes — der Trieb zum Leben — ein materielles Zweckmoment; jenes ftammt aus Hegel, diefes aus Schopenhauer; und die Bemerkung, eine durchgängig bewufstlofe Welt wäre eine thörichte Halbheit und fo zu fagen eine Schaubühne ohne Spieler und ohne Zufchauer, verräth eine teleologifche Ader, die fchlecht in das materialiftifch angelegte Syftem hereinpaffen will. Aber unter dem vagen Begriff des univerfellen Seins hat der Philofoph die zwei heterogenen Elemente des ideellen und des materiellen Seins oberflächlich vereinigt. Beide Punkte beweifen, dafs es ihm nicht gelungen ift, fein moniftifches Programm zu erfüllen; er fieht fich gezwungen, hintendrein ideelle Momente anzuerkennen, die nach feinen mechanifchen Principien doch unmöglich find; immer wieder fpringt der alte Dualismus heraus.[83])

Dühring huldigt, wie Hartmann, wohl der Defcendenztheorie, aber wie jener, fo hat auch er an der Begründung der Selectionstheorie fehr viel, freilich gerade das Entgegengefetzte als Hartmann, auszufetzen. Er verwirft das Axiom, dafs Alles, was fich ähnlich ift oder einen gemeinfamen Typus zeigt, auch individuell von einem einzigen Wefen abftammen müffe. Er behauptet die urfprünglich felbftändige Nebenordnung gleichartiger Naturproductionen ohne Abftammungsvermittelung, d. h. er geht von Darwin auf Lamarck zurück. Sein Haupteinwand bezieht fich auf den myftifchen Begriff der Metamorphofe, den er durch den der Compofition, der Zufammenfetzung einfachfter Gattungselemente

erfetzen will. Nicht durch eine unklare Verwandlung, fondern durch Zufammenfetzung elementarer Theile ging die Höherbildung der Arten vor fich. Wie er fich freilich diefe Compofition einfacher, animaler Theile denkt, bleibt vollftändig unklar. Ferner bekämpft er den »Kampf ums Dafein« und will an Stelle diefes negativen, brutalen und auch in der Sociologie und wahrfcheinlich um diefer willen auch hier bekämpften Principes die Wirkung der pofitiven, gefelligen Neigungen fetzen und noch dazu ein, freilich erft zu entdeckendes Princip der felbftändigen Veränderung hinzufügen, das als lebenfchaffendes Princip im Grunde der Dinge angelegt fei. Seine Compofitionstheorie läfst fich im Gegenfatz zur organifchen Entwicklungstheorie eine mechanifche Entwicklungstheorie nennen; es macht fich bei ihm das Beftreben geltend, die ganze Organismenlehre noch mechanifcher und atomiftifcher zu machen als bisher. Hartmann fucht den Darwinismus feinem Syftem durch Einfügung teleologifcher und myftifcher Principien »anzupaffen«, Dühring durch Einfügung materialiftifcher; aber indem der letztere diefe ganze organifche Höherbildung doch dem Zwecke immer höherer Vervollkommnung des Lebens dienen läfst, verfällt er ebenfofehr dem inconfequenteften Dualismus, wie feinerfeits Hartmann. Ein zweites, feinem eigenen mechaniftifchen Princip widerftreitendes Element ift aber die Annahme urfprünglich verfchiedener Typen oder Species, die als fchaffende Allgemeinheiten vorgeftellt werden und die mit jenen dualiftifchen Elementen identifch find, welche wir fchon oben gerügt haben. Und wie fehr diefe Idee urfprünglicher Typen, die zu den Beharrungselementen gerechnet werden, fein Denken beeinflufst, zeigt Dühring nicht nur an diefem Punkte, wo er zwar mit Recht auf die in dem Begriff der Entwicklung liegenden Gefahren und myftifchen Emanationsvorftellungen hinweift, andererfeits aber doch urfprüngliche typifche Beftandtheile annimmt, die mit den Allgemeinbegriffen der Species eine gefährliche Verwandtfchaft zeigen, fondern auch noch in der Bekämpfung eines anderen modernen Gefetzes, das eine totale Revolution des naturphilofophifchen Denkens hervorgebracht hat. Auch das Gefetz der aequivalenten Transformation der Kräfte und ihrer durchgängigen Correlation refp. Identität findet in Dühring einen Gegner, indem er auch hier urfprüngliche Typen und Formen anzunehmen geneigt ift. Hier wie dort widerfpricht aber diefe Polemik gegen diefe moderne Naturphilofophie feinem fonftigen

Materialismus und verräth Platonische Tendenzen, die wir schon oben hervorgehoben haben.[84]) Beidemal soll sich das rationelle Problem nicht auf die Umwandlung der Kräfte oder Arten, sondern auf die Vereinigung specifischer und typischer Bestandtheile beziehen. Der Philosoph denkt eben, sein System monistisch zu machen; aber die Thatsachen lenken ihn immer wieder zum Dualismus zurück.

Wie die Naturphilosophie Dührings das reine Gegentheil der Hartmann'schen ist, so auch seine Psychologie. Er leugnet zwar auch zunächst die Möglichkeit eines Universalbewufstseins, wie Hartmann; denn das Bewufstsein, das nur ein flüchtiger Vorgang ist, braucht eine Differenz zu seiner Entstehung und relative Vereinzelung und Verästelung der Elemente. Aber das Hartmann'sche Unbewufste ist nichtsdestoweniger ein gemeinsames Subject, das aber Dühring eben leugnet. Ohne Gegenspiel der mechanischen Bewegungen gibt es keine Empfindung; die universelle Zusammenfassung der Welt steht nicht vollendet in einem einzigen Subjecte da; jedes Einzel-Ich ist eine Welt für sich und der Ausdruck einer bestimmten Situation, in welcher sich das Sein in einer seiner Thatsachen und in einem seiner Verhältnisse befindet. Ein übergreifendes, actuelles Bewufstsein des Universums an sich selbst ist eine Chimäre. Aber doch sind die objectiven Vorgänge, die dem Bewufstwerden zu Grunde liegen, in einer solch universellen Gemeinschaft mit den allgemeinen kosmischen Principien, dafs das vereinzelte Bewufstsein alles das leistet, was man rationeller Weise von einem Universalbewufstsein nur irgend verlangen kann. Aus der mechanischen Bewegung und aus »dunkeln Antrieben« blitzt das Licht des Bewufstseins auf. Die Empfindung als Empfindung tritt erst durch die Differenz des Antagonismus mechanischer Kräfte ins Leben, die es möglich macht, das Objective als solches von einem rein subjectiven Innewerden der Zustände eines Wesens zu unterscheiden. Also auch bei Dühring, wie bei Hartmann ist es ein Antagonismus kämpfender Kräfte, aus dem das Bewufstsein hervorspringen soll, nur dafs dieser — Wille und Vorstellung, jener — mechanische Bewegungsvorgänge für diesen elementaren Antagonismus verwendet. Allein in jenen ist das Bewufstsein *implicite* schon enthalten und also nicht erklärt, und aus diesen kann nie und nimmer das begrifflich *toto coelo* verschiedene Subjective *explicirt* und abgeleitet werden. Hartmann escamotirt zuerst das Bewufstsein in die dasselbe constituirenden Factoren hinein und so hat er es leicht daraus ab-

zuleiten; Dühring läſst das Bewuſstſein ohne weitere Vermittelung aus dem Mechanismus hervorſpringen, ohne logiſch genügende Componenten deſſelben anzugeben. Es gibt daher auch kein individuell-ſubſtantielles Seelenweſen; »Seele« iſt nur eine »grammatiſche Subſtantivirung«, ein »grober Irrthum«. Die Subjectivität iſt nichts Selbſtändiges; ſie iſt auf Grundlage der übrigen Natur ein »cauſales Gebilde zweiter Ordnung«.

Die Bewuſstſeinsvorgänge und die Einheit des Bewuſstſeins brauchen »keinen beſonderen Götzen«, um die Erſteren zu tragen und um das Letztere zuſammenzuhalten; ſcheinbar ſtimmt auch hierin Dühring mit Hartmann überein; der Letztere leugnet ja auch die Realität des Einzel-Ich; aber er macht doch wieder zum Subject des Einzelbewuſstſeins das All-Eine Unbewuſste; allein die Einheit des Bewuſstſeins, das individuelle Ich läſst ſich ebenſowenig aus der metaphyſiſchen Alleinheit des Unbewuſsten und deſſen Wechſelwirkung mit phyſiologiſchen Vorgängen, als mit Dühring aus dieſen letzteren allein ableiten. Sowohl das Pſychiſche als ſolches, als auch ſein hervorragendſtes Merkmal, die innere, individuelle Einheit ſind unerklärbar und die Dogmatiker verſuchen vergebens aus ihren Principien dieſelben zu erklären, denn der Eine nimmt das zu Erklärende ſchon in die Urſachen auf und der Andere nimmt Urſachen an, aus denen jene Erſcheinungen ſich nimmermehr erklären laſſen.

Zu bemerken iſt hiebei noch, daſs Dühring, der in ſo mancher Beziehung ſich an die *Philoſophie poſitive* anſchlieſst, ſo auch in der Annahme der »hierarchiſchen Gliederung und Abſtufung der Dinge«, d. h. daſs das Höhere die niederen Stufen in ſich vereinige, doch gegenüber der Comte'ſchen Leugnung der Möglichkeit der Pſychologie und gegenüber der Reduction der letzteren auf die Phyſiologie eine beſondere Theorie der Elemente des Bewuſstſeins für unbedingt berechtigt erklärt und auch in kurzen Umriſſen eine ſolche zu geben verſucht.

Dühring huldigt alſo hier einem kraſſen Materialismus. Auſserdem erfahren wir über das Verhältniſs des Pſychiſchen zum Phyſiſchen gar nichts Näheres. Allein ſowohl der Hartmann'ſche Spiritualismus, als der Dühring'ſche Materialismus widerſprechen dem Grundpfeiler der Naturwiſſenſchaft, dem Geſetz der Erhaltung der Kraft; Beide laſſen ja das Pſychiſche hineingreifen in das Phyſiſche als coordinirte Urſache, der Spiritualiſt, indem er das Pſychiſche äuſserlich zum Phyſiſchen hinzukommen läſst, der

Materialist, weil er Physisches und Psychisches in Einen Topf wirft. Beide lassen Physisches und Psychisches gegenseitig aufeinander einwirken, reihen das Psychische in die physikalische Causalkette ein, und widersprechen so dem genannten Gesetz, das allem Materialismus und Spiritualismus zumal ein Ende macht und nur Eine Consequenz übrig läfst, und diese hat Lange gezogen.

Confrontiren wir noch einmal in einer übersichtlichen Recapitulation Hartmann und Dühring, so ergeben sich theils Analogieen, theils Differenzen, die beide uns überraschen. Beide, ausgehend von der Identität des Denkens und Seins, statuiren eine absolute Ursubstanz, jener nennt sie das »Unbewufste«, dieser das »universelle Sein«; der Idealist versteht darunter näher aber ein psychisches Wesen, der Realist die ganz gemeine Materie. Beide entwickeln dabei eine höchst unklare Ontologie; Hartmann spricht vom Ueberseienden, Reinseienden, Sub- und Existirenden, Dühring fafst unter dem vagen Begriffe des Seins alles Beliebige zusammen. Die Einheit des Unbewufsten und die Einheit des universellen Seins umfafst Gegensätze, die nur scheinbar in jenen Oberbegriffen versöhnt sind. Verliert doch auch thatsächlich im Laufe der Systeme jener Einheitsbegriff seine Bedeutung, durch den das Aufeinanderwirken der ideellen und der reellen Elemente der Welt nicht plausibler gemacht wird und der nur hervortritt und seine mangelhafte Rolle spielen mufs, wenn im Verlaufe der systematischen Entwicklung der prätendirte Monismus sich in einen Dualismus spaltet oder in einen Pluralismus zerbröckelt. Die ausgesprochene Tendenz Beider zum Monismus darf uns über ihren thatsächlichen Dualismus nicht täuschen; denn im Verlauf der Entwicklung des Systems macht sich dasjenige Princip wieder geltend, das jeder am Anfang vernachläfsigt hat, bei Hartmann das materielle, bei Dühring das ideelle. Bei Hartmann ist hiebei zu bemerken, dafs sich ihm allmälig der Gegensatz von Wille und Idee verschiebt in den von Materie und Geist, wie andererseits der Dühring'sche Gegensatz der formenden Typen und der letzten Stoffelemente sich verschiebt in den Gegensatz von Geist und Materie. Den Eintritt dieses Dualismus haben wir schon oben verfolgt. Unvermittelt stehen die dualistischen, polaren Principien sich bei Beiden gegenüber; der alte Platonische Gegensatz der Welt des Ideellen, des Logischen und der Welt des Materiellen, des Unlogischen macht sich ganz entschieden geltend, sobald man

nur auf den Sinn, nicht auf den Wortlaut sieht. Zu bemerken ist hiebei, dass Hartmann das ideelle Princip mehr als Weltseele (im Sinne Schellings), Dühring dasselbe mehr als Weltvernunft (im Sinne Hegels) bestimmt, so dass man das System des Ersteren füglich Panpsychismus, das des Letzteren Panlogismus bezeichnen kann; doch gehen ja die *Psyche* und der *Logos*, die beidemal dem Stoff gegenüberstehen, ineinander über; es nennt ja auch Hartmann seine Weltseele das Logische; jedenfalls aber haben diese Beiden das gemeinsam, dass sie in ihrem Schooss die ewigen, prästabilirten Formen und Typen der Welt bergen, dass in ihnen die Welt *idealiter* schon enthalten ist, eine Idee, welche bei Hartmann direct von der Annahme einer vorweltlichen Ideenwelt in Gott bei Schelling in dessen spätester Periode herrührt; nur ist es dann bei Hartmann der Wille, bei Dühring die materielle Bewegung, welche jene Formen und Typen, die wie mathematische Figuren oder Schemata gedacht sind, realisirt. Beide machen diesen universellen *Logos* zum Gegenstand einer Art religiösen Cultus, freilich der tiefsinnig-poetische Hartmann viel mehr als der scharfsinnig-nüchterne Dühring. Beide statuiren eine innere Logik des Seins, die bei beiden in der Conception eines universellen Weltplanes ihre Spitze hat; und bei Beiden erscheint dieser Weltplan teleologisch als Ausfluss eines verborgenen, obersten Wesens, das mystisch und dunkel hinter dem Vorhang steht. Die Weltentwickelung erweist sich bei Beiden als zweckmässig und so blicken wir bei Beiden, freilich vergeblich, nach einem Princip, das diese Zweckmässigkeit so angeordnet habe. Die Uebereinstimmung der beiden Dogmatiker zeigt sich noch auffallender bei der Schöpfung der Welt; die Welt soll durch einen »Urzufall« aus einem absoluten, (freilich sehr zweifelhaften) Ruhezustand in Bewegung und Process übergehen; das Reale, (d. h. die Materie oder der Wille) beginnt eben plötzlich sich zu regen. Beide haben dazu denselben geheimen, erkenntniss-theoretischen Grund, da das Zugeständniss der Unendlichkeit des Weltprocesses sie dem Idealismus in die Arme werfen würde, wie schon Aristoteles (Met. II, 2.) einsah, indem er sagt, dass, wenn es keine erste Ursache gebe, es überhaupt keine Ursache geben könne. Beide benützen zu dem freilich verfehlten Beweise ihrer Behauptung jedoch denselben logischen Grund, eine abgezählte Unendlichkeit wäre ein Widerspruch, ein Einwand, der sich uns nicht als stichhaltig erwiesen hat; ausser-

dem hat jeder noch einen teleologifchen Beweis; Hartmann einen peffimiftifchen, indem die Welt angefangen haben müfse, um auch einmal wieder aufhören zu können, was doch zur Aufhebung des Elends nothwendig fei; Dühring einen optimiftifchen, da, wie im individuellen Leben Geburt und Tod, fo auch im Dafein überhaupt Anfang und Ende den Reiz des Lebens ausmachen, während der blofse Kreislauf keinen Genufs des Weltproceffes ermögliche. Freilich ift dabei *implicite* an ein gemeinfchaftliches Weltbewufstfein, an ein univerfelles Weltfubject gedacht, welches im Weltprocefs einen Selbftgenufs findet, ähnlich, wie ja auch die Hartmann'fchen Lehren ein Wefen vorausfetzen, das die ganze Qual des Weltproceffes zugleich in fich vereinigt; bei beiden klingt diefe Idee des gemeinfchaftlichen Weltfubjectes ftark durch, das dort den Genufs, hier die Qual des Weltproceffes in feinem Bewufstfein vereinigt. Damit hängt zufammen die beiderfeitige Behauptung der Endlichkeit der Caufalreihe, des Raumes, der Atome; was die Unendlichkeit des Weltproceffes nach vorne betrifft, fo verneint fie Hartmann aus dem oben genannten peffimiftifchen Grunde, während Dühring fie für möglich hält. Sollte jedoch diefe Weltperiode auch ablaufen, fo weifs Dühring feine Lefer damit zu tröften, dafs ja dann doch wieder eine Wiederholung des Lebensfpieles möglich fein müffe, fo gut es einmal angefangen habe; denn wenn auch an und für fich ein fich felbft gleicher Zuftand der Materie ebenfowohl am Horizont der Zukunft den Untergang, als am Horizont der Vergangenheit den Aufgang des dazwifchen liegenden Wechfelfpieles des Weltproceffes verbrämen könne, fo könne ja doch höchftens durch das Aufhören des Weltproceffes ein Zuftand gefchaffen werden, dem die innere Anlage zu neuen Wandlungen möglicherweife ebenfo innewohnen könne, wie dem urfprünglich fich felbft gleichen Verhalten der Materie, während Hartmann — charakteriftifch genug — feine Lefer, welche die Furcht hegen, es könnte diefer jämmerliche Weltprocefs noch einmal beginnen, indem der »Wille« noch einmal »auftauche«, damit tröftet, das fei höchft unwahrfcheinlich. Diefer letztgenannte Gegenfatz ift fo auffallend, dafs er faft an eine bewufste Abfichtlichkeit ftreift; und doch liegen diefe Gegenfätze fo nothwendig in den beiderfeitigen Syftemen angelegt, die eine diametrale, polare Differenz zeigen, dafs wir diefe Gegenfätze ebenfo natürlich finden müffen, wie andere, die uns noch im nächften Abfchnitt befchäf-

tigen werden. Dafs aufserdem diefe Gegenfätze keineswegs blos individuelle, perfönliche find, fondern culturhiftorifche und der Ausdruck entgegengefetzter geiftiger Strömungen der Jetztzeit, davon werden wir am Schluffe noch zu fprechen haben. Einen ähnlichen auffallenden Punkt will ich hiebei nicht übergehen. Während bei Beiden das eigentlich Reale, das einemal der Wille, das anderemal die Materie plötzlich fich zu regen beginnt und fo den Weltprocefs einleitet und verurfacht, fo ift es auch beidemale das dem Realen gegenüberftehende Logifche, das denfelben beendet und zum Aufhören bringt. Denn bei Hartmann gefchieht das, indem das Logifche fich vom Willen losreifst und ihn dazu motivirt, fich felbft zu verfchlingen. Bei Dühring dagegen tritt der Endzuftand ein, wenn »die logifche Weltfchematik ausgefpielt habe.«

Gehen wir von diefer Betrachtung des Anfanges und Endes der Welt zu ihrem inneren Gehalt, fo macht fich hier fofort die fundamentale, in der Erkenntnifstheorie angelegte Differenz geltend, dafs für Hartmann alle Vielheit nur objectiver Schein ift, für Dühring aber etwas Reales. Allein diefer Unterfchied modificirt fich doch dahin, dafs auch für Dühring der Reft aller Veränderung und Vielheit immer wieder die gleiche beharrende Subftanz nämlich die Materie ift, während Hartmann das beharrende Element das »Unbewufste« nennt und diefe beiden find, unberührt vom Spiel der Veränderung, rein zeitlos. Bei beiden ift doch die Vielheit eigentlich daffelbe; für Dühring ift fie ebenfogut Schein, wie für Hartmann real: denn bei Dühring fpielt die Individualität auch keine Rolle; das Individuum ift nur eine vorübergehende Complexion von Elementen; alfo ift die individuelle Vielheit nur eine Art Schein; und bei Hartmann, der die Vielheit ohnedies objectiven Schein nennt, ift ja fchon die Vielheit der Principien, der Dualismus, und die Vielheit der Functionen des Unbewufsten, die Raum und Zeit erfordern, ein Beweis der vollen Objectivität; fo dafs man alfo für Beide denfelben Terminus: »objectiver Schein« gebrauchen kann. Das Abfolute, für Dühring die Materie, für Hartmann das Unbewufste, bleibt von der Veränderung unberührt. — Des Verhältnifs in der Naturphilofophie kam fchon zur Sprache; intereffant find hier wie auch fonft die Gegenbewegungen, welche die beiden Dogmatiker machen, indem fich Hartmann bald einem materialiftifchen, Dühring bald einem idealiftifchen Standpunkt nähert und indem jeder die pfychologifche Nöthigung, ab-

gesehen von dem logischen Zwange fühlt, dem gegnerischen Princip Zugeständnisse zu machen. Interessant ist, dass Hartmann der Natur, die er mit dem Unbewussten, dem papistisch und theistisch gedachten Weltgrund identificirt, Infallibilität zuschreibt und in allen ihren Functionen Zweck, Absicht, höchste Weisheit findet, während Dühring, der sich auch nicht einmal vor der Autorität der Natur beugt, ihr Fehlbarkeit und Unzweckmäfsigkeiten, (allerdings neben vielem Zweckmäfsigen) vorwirft. Beide unterschieben anthropomorphistisch der Natur Tendenzen, ohne die Consequenz zu ziehen, zu diesem Zwecke auch ein hinter der Natur stehendes, geistig-vernünftiges, persönliches Wesen anzunehmen. An Stelle einer Person setzt Hartmann das unpersönliche, aber concret gedachte Unbewusste, das freilich oft genug bald an einen persönlichen Gott, bald an einen Dämon oder Geist erinnert, Dühring aber die abstracte Vorstellung einer systematischen Logik der Dinge, die aber dafür auch völlig unbegründet in der Luft schwebt. Hartmann fällt in den Animismus, Dühring in den Hylozoismus zurück, und die Teleologie des Ersteren ist ein entschiedener Rückschritt hinter Schopenhauer, der ein geschworener Gegner der vulgären Teleologie war; freilich ist nicht zu leugnen, dass die Teleologie eigentlich eine naheliegende Consequenz seines Systemes war, die er selbst aus Opposition gegen die Religion und gegen andere Systeme nicht in dem Masse zog, wie sie sein »Fortbildner« Hartmann nunmehr gezogen hat. — Beide folgen dem verdächtigen Erkenntnissinstrument der Analogie, über dessen Anwendung keine exacte Regeln aufzustellen sind; Hartmann in einer mehr krankhaften, Dühring in einer mehr nüchternen Weise. Wenn Beide den Menschen, *resp.* das in ihm erreichte Bewusstsein als letztes Ziel der Weltentwickelung hinstellen, so besteht hiebei der Unterschied, dass Hartmann dafür den pessimistischen Grund hat, es sei so geschehen, um durch das Bewusstsein die Welterlösung vom Uebel zu ermöglichen, Dühring den optimistischen, dass ohne empfindende Menschen die so zweckmäfsig eingerichtete Welt eine Schaubühne ohne Spieler und Zuschauer wäre. Während Hartmann das Organische nur unter specieller Aufsicht und Einwirkung des Unbewussten entstehen läst, hält sich Dühring in diesem Punkte streng an die Naturwissenschaft, jedoch nicht ganz ohne teleologische Anwandelungen. Auf die von ganz entgegengesetzten Motiven ausgehende gemeinsame Bekämpfung der Selectionstheorie und ihre

Erfetzung einerfeits durch ein teleologifches, andererfeits durch ein rein mechanifches Princip wurde fchon aufmerkfam gemacht; es ift das natürlich, da Hartmann die Lebenskraft und den Vitalismus wieder einführen will, deren letzte Refte Dühring zu vernichten fucht, obwohl die Annahme der typifchen und fchaffenden Kräfte wieder eine verfteckte Einführung der Lebenskraft involvirt. Ein Punkt, der fowohl für diefe Frage nach der Lebenskraft, als für das Verhältnifs von Leib und Seele (in Bezug auf welches die beiden Dogmatiker gemeinfam das Gefetz der Erhaltung der Kraft nicht refpectiren, wie fchon bemerkt wurde) wichtig ift, ift die Frage nach der Exiftenz der Pflanzenfeele, eine Frage, die neueftens wieder aufgetaucht ift. Hartmann, im Anfchlufs an Fechners »Nanna«, behauptet fie mit derfelben Hartnäckigkeit, mit der fie Dühring leugnet. Natürlich! Jener, der ein befonderes pfychifches Princip aufgeftellt hat, aus dem ohne mechanifchen Kraftverbrauch immer neue pfychifche Kraft entfteht, braucht mit dem Seelifchen nicht fo zu fparen, wie Dühring, der das Seelifche oder die empfindende Animalität nur erft auf einem gewiffen Punkte fich aus der materiellen Bewegung umfetzen läfst, ohne freilich eine fafsbare Formel für das Verhältnifs des Pfychifchen und Phyfifchen aufzuftellen.

So gelangen Beide von dem gleichen erkenntnifstheoretifchen Principe aus — der Identität des Denkens und Seins und mit demfelben Erkenntnifsinftrument der Analogie — zu fo ganz verfchiedenen Refultaten, deren Differenz fich bis in die feinften Veräftelungen des Syftems hineinzieht, nicht aber, ohne fich häufig, wie alle Extreme, zu berühren und wie alle fcharf gefchliffenen Spitzen leicht umzubiegen. Denn Beide vertreten die extremen Richtungen nicht nur des modernen Denkens, fondern des menfchlichen Denkens überhaupt. Als Dogmatiker huldigen fie dem gemeinfamen Vorurtheil, der menfchliche Geift fei befähigt, alle Widerfprüche der Welt, des Lebens und des Denkens zu löfen. Diefes Vorurtheil abgeftreift zu haben, ift das Hauptverdienft Lange's, zu deffen Philofophie wir nun übergehen.

Hier ift nun vor Allem im Auge zu behalten, dafs Lange, gemäfs feiner Erkenntnifstheorie keineswegs eine gefchloffene Weltanfchauung geben kann, fondern, möchte ich fagen, nur eine Art Regulativ, eine Anweifung, wie man fich feine Weltanfchauung bilden oder nicht bilden, wie man diefelbe betrachten

oder nicht betrachten, welchen Erkenntnifswerth und welche praktifche Bedeutung man ihr zufchreiben foll. Er gibt, möchte ich fagen, nur eine Theorie der Weltanfchauung, eine Methodologie derfelben, kein eigenes Syftem. Er ftellt den Gefichtspunkt auf, unter dem jede Philofophie zu betrachten ift, nämlich den »des Ideales«, unter dem eben jede Philofophie als Dichtung, nicht als Wahrheit erfcheint; was alfo für den Dogmatiker bewiefenes Dogma ift, das ift dem Kriticiften unbeweisbare Dichtung. Eine fyftematifch-gefchloffene Weltanficht im Sinne eines Hartmann oder Dühring hält Lange eben gerade für unmöglich, ohne der Erfahrung oder der Logik zu widerfprechen. Er hält es für unmöglich, gleichfam alle Brüche auf Einen Generalnenner zu bringen. Die Widerfprüche bleiben. Alfo würde man fich — und darauf immer wieder hinzuweifen ift fehr nöthig — fehr getäufcht finden, wenn man bei Lange eine gefchloffene Weltanficht vermuthen wollte, die fich nur fo ohne Weiteres auf dem Präfentirteller anbieten liefse. Lange verweift einfach einerfeits auf die negativen Ergebniffe der Erkenntnifstheorie; andererfeits befteht fein einziger pofitiver Rath in der Anweifung, man folle fich zwar eine Welt der Ideen erbauen, aber in diefer Welt der Ideen eben nichts weiter erblicken als fubjective Geftaltungen ohne jeglichen Erkenntnifswerth, wenn auch von der weittragendften praktifchen Bedeutung. Es ift eben einmal factifch unmöglich, die Welt befriedigend und zugleich wiffenfchaftlich zu erklären und fie insbefondere aus Einem Weltprincip abzuleiten.

Das Refultat der Erkenntnifstheorie Langes haben wir fchon gezogen: alle unfere Erfahrung ift das Product unferer Organifation, unferer Anlage mit einem unbekannten Factor; alles unfer Denken bewegt fich in fubjectiven Formen, deren objective Gültigkeit niemals zu conftatiren ift. Von einer Identität des Wahrnehmens und Seins, des Denkens und Seins ift fchon gar keine Rede; im Gegentheil — diefe ftehen ftets im klaffendften Widerfpruch; daher verwirft natürlich Lange die blühende Metaphyfik eines Dühring oder gar eines Hartmann, die mit dem Anfpruch auf Wahrheit auftretend die erfcheinende Wirklichkeit verfälfcht, ohne dafür ideell und ethifch einen genügenden Erfatz zu bieten. Wir können das Wahre, die Realität nicht erfahren, vielleicht nur bildlich-fymbolifch ahnen, jedenfalls bewegen fich all unfere Vorftellungen darüber in fubjectiven Kategorieen, deren An-

wendung auf ein von uns unabhängiges Sein an den erkenntnifs-theoretifchen Grenzen feine Schranke findet. Aber fo wenig wir uns durch das theoretifche Zugeftändnifs, dafs die ganze Aufsenwelt nur äufsere Vorftellung fei, in der praktifchen Beziehung zu der letzteren ftören laffen, fo wenig verlieren unfere Ideale, trotzdem wir das theoretifche Zugeftändnifs ihrer blofsen Subjectivität machen, an praktifcher und fittlicher Bedeutung. Letzterer Satz leitet fchon den fogenannten »Standpunkt des Ideals« ein.

Metaphyfik als »Kritik der Begriffe« aufgefafst, kann immer nur das negative und fceptifche Refultat geben, dafs Erkenntnifs unmöglich fei und dafs der menfchliche Geift fich ftets in einem Zauberkreis herumdrehe, den zu durchbrechen an fich unmöglich fei. Metaphyfik im Sinne Kants hebt fich felbft auf. Andererfeits aber erkennt Lange den metaphyfifchen Trieb im Menfchen an; der Menfch bedarf der Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm felbft gefchaffene Ideenwelt. Und diefe Einficht ftammt offenbar aus dem Gang der nachkantifchen Philofophie. Der metaphyfifche Trieb, wie ihn Schopenhauer nennt, ift ein Naturtrieb, den niemand ausrotten kann und darf; vermöge diefes Triebes wird der Menfch es ftets verfuchen, die Schranken des Erkennens zu durchbrechen und fchimmernde Syfteme einer vermeintlichen Erkenntnifs des abfoluten Wefens der Dinge in die Luft hinein zu bauen. In diefer pfychologifch vertieften Erkenntnifs der organifchen Nothwendigkeit des metaphyfifchen Triebes liegt ein Hauptfortfchritt Langes über Kant hinaus. So haben wir alfo die Antinomie, dafs Metaphyfik zwar unmöglich, aber andererfeits doch unentbehrlich fei. Lange löft diefe Antinomie, indem er, der Forfchung gebend, was der Forfchung ift, der Dichtung, was der Dichtung ift, eine Diagonale zieht zwifchen jenen entgegengefetzten Principien, zwifchen den Anfprüchen der Erfahrung und der Wirklichkeit und zwifchen dem Recht des metaphyfifchen Triebes, zwifchen Forfchung und Dichtung, zwifchen Kritik und Poefie, und darauf hinweift, dem metaphyfifchen Drange zu folgen, aber fich doch ftets bewufst zu bleiben, dafs er nur zu Dichtung, nie zu Wahrheit führen kann. Die Metaphyfik ift eine Dichtung mit Begriffen und in Begriffen. Er rettet die Metaphyfik, indem er fie in das Gebiet der Dichtung verfetzt, eine Rettung, die freilich dem dogmatifch angelegten Gemüthe fonderbar und

beängstigend erscheinen mag. Demnach ist die Berechtigung der Metaphysik vor allem eine subjective, die nicht durch den Nachweis ihrer objectiven Werthlosigkeit aufgehoben ist, und beruht auf der Existenz des speculativ-synthetischen Grundtriebes des Menschengeistes. Dieselbe Erkenntnisstheorie, die uns lehrt, dass alle Metaphysik als Erkenntniss unmöglich ist, gibt uns auch den zweiten Satz, dass sie als Dichtung unentbehrlich sei. Als Dichtung basirt sie auf dem schon mehrfach berührten synthetischen Drang der Seele, der als Einheitstrieb in der Poesie, Kunst und Religion schöpferisch thätig ist. Was unserer Erkenntniss versagt ist, muss der geniale Drang schaffen; aber die Erfassung des Absoluten ist stets nur eine relative, während die Forschung im Relativen vermöge ihrer Methode absolut ist. In dieser scharfen und glücklich gewählten Formel ist Langes Anschauung prägnant ausgesprochen.

Wenn es einmal, sagt Lange, allgemein zugegeben ist, dass wir über den letzten Grund aller Dinge Nichts wissen können, dann wird man sich auch entschliessen, den Bautrieb der Speculation unter die Kunsttriebe zu zählen; und dann wird man darin einig sein — in diesem Punkte über Kant hinausschreitend, — dass der Einheitstrieb der Vernunft stets zur Dichtung führt, die der Wissenschaft nur indirect zu Gute kommt. Diese schöpferische Gestaltungskraft des Menschen, das sicherst erkannte apriorische Element unseres Geistes, ist der in Allem wirkende Trieb, das gegebene Mannigfaltige zur Einheit zu bringen und Harmonie in der Erscheinung zu schaffen.

Dieser synthetische Factor, der die subjective Berechtigung der Metaphysik enthält, ist schon in den Sinneserscheinungen, und in der Logik wirksam; der Trieb erweitert sich zum Freiheitsdrang der Phantasie, der in der Dichtung der Poesie den Boden der Wirklichkeit ganz verläfst, den er in der Dichtung der Metaphysik noch streifen muss. So ist Metaphysik im Gegensatz zu Dichtung und Kunst, welche die Wirklichkeit mit genialer Willkür frei umdichtet, ein unruhiges Oscilliren zwischen der Wirklichkeit, an die sie sich doch anschliessen soll, und mit der sich der Menschengeist niemals befriedigen kann, und zwischen der Idealwelt, die aber an jedem Punkte der Wirklichkeit nicht nur nicht zu entsprechen, sondern geradezu schroff zu widersprechen droht. Das Kunstwerk des religiösen Mythus, und die har-

monifch vollendete Weltanfchauung ftehen in Einer Linie als Producte der fchöpferifchen Phantafie, die zu der Wiffenfchaft weder im Verhältnifs der Beiordnung, noch der Ueberordnung, noch auch der Unterordnung ftehen. In der Zufammenftellung der Metaphyfik mit der Kunft und Religion erblickt Lange das eigentliche Ergebnifs feiner Unterfuchungen und die Aufgabe der Zukunft. Die Ideen der Metaphyfik find falfch und werthlos, fobald man fie mit dem Mafsftab der Erkenntnifs mifst; fie haben aber den unberechenbaren Werth aller idealen Gebilde des Menfchen, fobald man fie als folche betrachtet, und in ihnen daher nur ein Symbol und Bild der Wahrheit fieht.

Die objective Berechtigung der Metaphyfik beruht auf der Erkenntnifs, dafs unfere Wirklichkeit keine abfolute Wirklichkeit ift, fondern nur Erfcheinung. Daher kann uns Niemand wehren, über die wahren Dinge an fich zu — phantafiren, fo lange wir nur uns bewufst bleiben, dafs diefe Phantafieen eben find, was ihr Name befagt.

Geftützt auf diefe objective und fubjective Berechtigung macht nun Lange den »Schritt zum Ideal«. Wir müffen unfere Weltanfchauung als fubjectives Ideal gelten laffen; was fie theoretifch verliert, foll fie ethifch und äfthetifch gewinnen. Die Welt der Ideale ift eben deshalb eine folche, weil ihr keine irgendwie nachweisbare Realität entfpricht. Sie ift ein pfychologifch leicht erklärbares Product unferer Phantafie, daher fubjectiv; aber fie ift Ideal, weil wir äfthetifche Befriedigung und ethifche Erhebung aus ihr fchöpfen. Die Kritik kann uns nur die Glaubwürdigkeit, nicht aber den Werth der Ideale nehmen. Die Ideen und Ideale find nie im empirifchen Sinne wahr, fondern fie haben eine höhere Wahrheit als Symbole und in ihrer Eigenfchaft, eben Ideale zu fein. Es ift ein Mifsverftändnifs, wenn man für die idealen, fynthetifchen Phantafieen Realität und objective Gültigkeit verlangt; ihr hoher und ewiger Werth beruht gerade umgekehrt auf ihrem Mangel an empirifcher Realität. Lange's Anfchauung gipfelt alfo in dem paradoxen Satz, dafs man eine Weltanfchauung (oder Religion) wohl haben foll und kann, aber nicht theoretifch an fie glaube, fondern fich nur praktifch, äfthetifch und ethifch von ihr beeinfluffen laffe. Das Ideale verliert durch feine Nicht-Exiftenz nichts. Die harmonifche Weltanfchauung hat unfchätzbaren fubjectiven Werth, wenn ihr auch alle objective

Gültigkeit abzusprechen ist. Die empirische und die intelligible Welt sind beide wahr und stehen darum in ewigem Widerspruch. Man hüte sich, den missverständlichen Ausdruck der »doppelten Buchführung« darauf anzuwenden; denn es handelt sich nicht darum, im idealen Gebiet einstweilen das als wahr gelten zu lassen, was den unklaren Gefühlen am meisten zusagt, im Gegentheil im idealen Gebiete der Philosophie und Religion ist nichts wahr im gewöhnlichen Sinne, aber alles wahr im ungewöhnlichen, bildlichen Sinne.

Von diesem Standpunkt aus überschaut nun Lange Materialismus und Idealismus. Das Wahre an jenem, die stricte Durchführung des Causalitätsprincipes durch die Welt der Erscheinung, die rationale Naturbetrachtung und die strenge und principielle Ausschliessung alles Wunderbaren und Uebernatürlichen aus der Natur der Dinge vertheidigt er energisch; aber mit derselben Energie verwirft er auch das Falsche des Materialismus, den Stoff zum Princip alles Seienden zu erheben, der doch nur ein Product unserer Organisation ist. Der Materialismus allein bringt in einer Weise, die allen anderen Systemen versagt bleibt, Ordnung und Zusammenhang in die sinnliche Welt und hat daher das Recht, auch den Menschen mit all seinen Handlungen als Spezialfall der allgemeinen Naturgesetze zu betrachten. Für die Naturwissenschaften muss das Axiom der begreiflichen Ursachen unter Beseitigung aller unklaren Annahmen von Kräften, die aus blossen Begriffen abgeleitet werden, der leitende Gesichtspunkt bleiben. Aber zwischen dieser empirischen Betrachtung des Menschen und seinem idealen Bewusstsein bleibt eine ewige Kluft befestigt. Zwischen der Welt der sinnlichen Erscheinung als einem geschlossenen Ring mechanischer Verursachung und der intelligibeln und idealen Welt bleibt ein ewiger Widerspruch, den Lange keineswegs zu verbergen bestrebt ist. Mit dem naiven Glauben an die sinnliche Wirklichkeit fällt jeder Zauber des Materialismus und steigt die Macht der Ideale, die aber in dem Augenblick in Nichts zerstäubt, in dem man ihre objective Realität behauptet. Damit wendet sich Lange gegen den Idealismus; sein Wahres ist die Tendenz, gegenüber der Sinnenwelt eine Ideenwelt zu errichten, aber sein Falsches ist, ihre objective Realität zu behaupten; weder der Materialismus darf seinen Stoff, noch der Idealismus sein Ideales für objective Wirklichkeit ausgeben; beides hat nur subjective Gültigkeit. Das Wirkliche aber bleibt uns ewig unerkennbar. Die

intelligible Welt ist nur der allgemeine Begriff der jenseits der Erfahrung liegenden Natur der Dinge. Der Fehler Kants war, dass er bei dieser negativen Erkenntniss nicht stehen blieb, sondern für die Ideenwelt objective Gültigkeit beanspruchte. Durch seine Lehre vom »intelligiblen Charakter« geräth das »Ding an sich« in eine zweideutige Stellung zur Wirklichkeit und so construirt Kant ein Wissen, das doch nach seinen eigenen Voraussetzungen nicht Wissen genannt werden darf. Er verfiel in den Fehler, den schon Plato beging, nicht einsehen zu wollen, dass die intelligible Welt nur eine Welt der Dichtung ist und dass gerade darauf ihr Werth und ihre Würde beruht. Die Ideenwelt, die Dichtung in dem hohen und umfassenden Sinn, in dem sie hier genommen ist, ist aber kein Spiel der Phantasie, sondern der aus dem Innersten des Menschen, aus den tiefsten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechende Quell alles Hohen und Heiligen. Der Widerspruch aber zwischen Ideal und Leben ist nicht zu vermeiden. Die gemeine Wirklichkeit ist nicht zu versöhnen mit der Ideenwelt, der symbolischen Vertreterin der postulirten und geahnten absoluten Wirklichkeit. Sowie wir aber der Ideenwelt objective Existenz zuschreiben, sinkt ihr Werth, verschwindet ihre Geltung und erbleicht der Adel unserer auf sie gegründeten Handlungen. Wer sich verführen läfst, seinen subjectiven Gebilden objective Existenz zu vindiciren, verfälscht die Wissenschaft und Wirklichkeit und entadelt den Werth des Idealen, das nur Werth hat, weil es nie und nirgends als objective Realität existirt.

So vollzieht sich hier vor unserem geistigen Auge der Sieg des Genius, der Sieg des Geistes über die gemeine, materielle Wirklichkeit, und diese grossartige Resignation ist erhabener, als jene von Schopenhauer geschilderte Verneinung des Willens zum Leben. Stolz verzichtet hier der Mensch auf die Wirklichkeit, wegwerfend die gemeinen Vorurtheile und Irrthümer seines Geschlechtes; stolz verzichtet er auf die Wahrheit seiner Ideen und findet in seiner Brust allein die Welt, die er hinter der Wirklichkeit wähnte.

Jede Weltanschauung soll die Wirklichkeit ideell ergänzen; daher darf das Ergänzungsstück der gegebenen Wirklichkeit nicht total widersprechen, und die erste Regel heisst daher für den Philosophen, sich zwar über die Wirklichkeit hinauszuschwingen, aber doch nicht ins Phantastische zu gerathen; nichtsdestoweniger aber soll er doch seine Weltanschauung nur (oder vielmehr er darf sie

ſogar) als ideales Kunſtwerk betrachten, ohne ſie als den Ausdruck der wahren Verhältniſſe und letzten Gründe des Seins anzuſehen. So verlangt Lange einerſeits den vollen, männlichen Sinn für die Wirklichkeit und andererſeits Verſtändniſs und Begeiſterung für das Ideale und Intelligible. Nur ſo betrachtet kann ein Weltbild auch ſeine andere Hauptaufgabe erfüllen: den Menſchen ethiſch zu erheben. Die Ideenwelt und ihre Sicherheit beruht auf ihrer gröſseren Werthſchätzung. Die Methaphyſik ſoll nicht nach dem Sein ſelbſt ſuchen, nicht mit den Wiſſenſchaften der Wirklichkeit an Sicherheit wetteifern, ſondern die Welt des Seienden mit der Welt der Werthe in Verbindung bringen, d. h. ſie ſoll den Menſchen ethiſch über ſich ſelbſt hinausheben, ohne aber dadurch gröſseren Anſpruch auf objective Gültigkeit zu gewinnen. Somit kann man auf dem »Standpunkt des Ideals« nur eine negative Verſöhnung zwiſchen Forſchung und Dichtung herſtellen, und den Widerſpruch zwiſchen Vernunft und Verſtand nur unſchädlich machen, aber nicht aufheben. Nur ſo laſſen ſich beide berechtigten Richtungen befriedigen und in Einem und demſelben Menſchen, wie in der Geſellſchaft vereinigen, wenn auch nur Wenige zu dieſer Erhebung über die gemeinen Vorurtheile im Stande ſein mögen; aber nur auf dieſe Weiſe genügt man den höheren Anſprüchen auf volle und echte Menſchlichkeit. Die Erkenntniſs des ſubjectiven Urſprunges ſowohl der Cauſalität und des Stoffes, als der Teleologie und Idee ermöglicht allein dieſes Wunder der Verſöhnung. Ohne der Ideenwelt Realität im gemeinen Sinn zuzuſchreiben, verſetze man ſich mit Schiller, dem begeiſterten Kantianer, in dieſelbe hinein mit freiem Geiſtesſchwung, als in die wahre Heimath der Geiſter, in das Gedankenland der freien, ewigen, göttlichen Schönheit, um aus ihr äſthetiſche Befriedigung zu trinken, und ethiſche Kraft zu ſchöpfen. Es gehört, ſagt Lange in prophetiſchem Tone, zu den Kernwahrheiten der neuen Periode der Menſchheit, daſs man die Speculation nicht, wie Comte wollte, abſchaffe, wohl aber, daſs man ihr ein für allemal ihren Platz anweiſe, daſs man wiſſe, was ſie für das Wiſſen leiſten kann und was nicht! Die Speculation gibt in der Ideenwelt keine Erkenntniſs, ſondern eine Fiction, eine Dichtung, aber von unberechenbarem, praktiſchem Werthe. Wir müſſen die ungeheure Lücke in unſerem Wiſſen ausfüllen und decken durch ideale, ethiſche Principien. Alle Philoſophie iſt Dichtung, auch der Materialismus;

ist dies erkannt, so wird man es für gerathener finden, lieber mit der Vernunft, als blos nach Andeutung der Sinne, wie jener, zu dichten; und mit dieser Bemerkung macht Lange schon einen Uebergang zu materiellen Aufstellungen; er weist auf den kritischen Idealismus hin, der mit der unbekannten Wahrheit enger zusammenhängt, als der Materialismus. Die specielle Ausgestaltung der Ideenwelt überläfst jedoch Lange dem Privatbelieben des Einzelnen. Je ethischer und ästhetischer die Wirkung dieses idealistischen Weltbildes ist, desto besser ist es; im Uebrigen kann man seine Ausgestaltung in keiner allgemein gültigen Form vorschreiben.

Weitere formelle Regeln oder weitere materielle Bestimmungen gibt Lange nicht; diese genügen, um Jedem klar zu machen, was er von seiner eigenen Weltanschauung, wie von jeder anderen zu halten und zu erwarten habe. Es fragt sich nun, wie gestalten sich auf diesem allgemeinen und principiellen Standpunkt die Specialgebiete, zunächst die Naturphilosophie und dann überhaupt weiterhin das Weltbild? Einige der hieher gehörigen Fragen, Bedeutung und Verhältnifs von Kraft und Stoff, von Mechanismus und Teleologie, wurden schon besprochen; denn alle naturphilosophischen Probleme sind in letzter Linie erkenntnifstheoretische Probleme; natürlich, da die Grenzen des Naturerkennens mit denen alles Erkennens zusammenfallen. Am Ende aller dieser Fragen steht ein unübersteigliches transcendentes Hindernifs. Die naturwissenschaftliche Behandlung gibt den Causalzusammenhang des Geschehens, aber sie vermag weder Atom und Kraft, noch Empfindung und Bewufstsein zu erklären. Soweit als die echt naturwissenschaftliche Erklärung berechtigt ist, soweit ist es auch die materialistische. Aber die empirische Realität der Welt der Atome und Bewegungen läfst sich sehr gut mit ihrer transcendentalen Idealität vereinigen. Hinter aller Natur steckt vielleicht das eigentliche Sein, das auch der Grund alles Psychischen ist. Jedenfalls aber ist die Welt der Atome nicht die »eigentliche Heimath des Geistes«. Die Welt der natürlichen Erscheinung ist ein in sich abgeschlossener Kreis, eine Kette, in die ohne Gefahr gänzlicher Zerrüttung keine fremden Glieder eingeschaltet werden dürfen; aber sie weist doch über sich selbst hinaus.

Kraft und Stoff sind zwei, von verschiedenen Standpunkten aus aufgenommene Abstractionen der Dinge; »Stoff« bezeichnet den unbegreiflichen und unbegriffenen Rest unserer Analyse. Wir

werden immer ſicherer in der Kenntniſs der Beziehungen der Dinge und immer unſicherer über das Subject dieſer Beziehungen. Die philoſophiſchen Fragen nach der Conſtitution der Materie ſind unlösbar, weil ſie ins Unendliche führen.

Das Atom, die nothwendige Grundlage aller Naturwiſſenſchaft, iſt nur eine Schöpfung des Ich. In der Atomiſtik ſelbſt liegt das Princip, das die Materie und damit den Materialismus auflöſt. Wir können von Stoff und Kraft nur eine erkenntniſstheoretiſche Definition geben, denn wir haben es bei dieſen Fragen nur mit den nothwendigen Bedingungen unſerer Erkenntniſs zu thun, nicht mit dem, was die Dinge etwa an ſich ſelbſt und ohne Beziehung zu unſerer Erkenntniſs ſein mögen. Man geräth mit dem Atomproblem, gerade ſo wie mit Raum, Zeit, Bewegung auf den Unendlichkeitsproceſs, der immer ein ſicheres Anzeichen davon iſt, daſs unſere Erkenntniſs hier an ihrer Grenze angekommen ſei. Stoff iſt eine Hypoſtaſe, zu der wir keine objective Berechtigung nachweiſen können, und doch können wir ihn auch nicht entbehren, da wir einen Träger der Eigenſchaften bedürfen. Damit ſind wir aber an den Grenzen des Naturerkennens angelangt und ſehen ein, daſs ſowohl Kraft als Stoff nur proviſoriſche Hilfsausdrücke ſind. Wir finden alſo ſicheren Boden nur in den Relationen; dagegen über das abſolute Weſen der Materie können wir nichts ausſagen; ſoweit es ſich nun aber um die Relationen zwiſchen den Erſcheinungen handelt, geht echter Idealismus Hand in Hand mit den Naturwiſſenſchaften und verwirft mit dieſen z. B. die übernatürliche Deutung der Erzeugung. Was aber das Abſolute ſelbſt betrifft, ſo iſt alles darüber Geſagte reine Phantaſie und der Schluſs auf ſeine Exiſtenz ſelbſt iſt ein rein ſubjectiver Act, für deſſen reale Gültigkeit wir keine Bürgſchaft haben.

Dieſelbe Methode befolgt Lange auch bei den kosmologiſchen Fragen; auch hier läuft die Analyſe in Unendlichkeiten aus, ein ſicheres Anzeichen, daſs hier wieder definitive Grenzen unſeres Wiſſens zu conſtatiren ſind; das iſt ſowohl rückwärts als vorwärts, ſowohl bei der Frage nach dem Anfang als nach dem Ende des Weltproceſſes der Fall; denn nach rückwärts gibt uns die Kant-Laplace'ſche Theorie, die einzige wiſſenſchaftliche Hypotheſe hierüber, keinen Aufſchluſs über den Anfang der Bewegung; und nach vorwärts vermag uns die Mechanik nichts Sicheres über das Ende des Sonnenſyſtems, geſchweige denn des

Weltproceffes zu geben. Befonders fcharf verfolgt Lange hier diejenigen Verfuche, welche da, wo das mechanifche Wiffen aufhört, mit ihren anthropomorphiftifchen und teleologifchen Phantasmen (wie Hartmann und Dühring) einfetzen, anftatt fich ein für allemal bei diefen Grenzen zu beruhigen.

Diefelbe erkenntnifstheoretifche Methode, die auf dem kritifchen Standpunkt als die allein mögliche erfcheint, befolgt Lange auch in der Frage nach der Urzeugung; hat fie factifch ftattgefunden, fo kann fie die Wiffenfchaft nach dem Axiom der Begreiflichkeit der Welt nur als Naturvorgang betrachten, bei dem von einem übernatürlichen Schöpfungsact, der dazu nothwendig gewefen wäre, keine Rede fein kann, obgleich es dem Idealiften unbenommen bleibt, fie nebenbei als Ausflufs göttlicher Weisheit zu bewundern. Hat fie nicht ftattgefunden und war das Leben von jeher da, fo geräth die Frage nur in die »gute Gefellfchaft der anderen transfcendenten Fragen«, die in Unendlichkeits-Antinomieen auslaufen.

Auch bei der Frage nach dem Wefen und der Entwickelung der organifchen Welt und nach einem eventuell darin zur Wirkung kommenden teleologifchen Princip leiftet diefelbe erkenntnifstheoretifche Methode die beften Dienfte, wie bei der Frage nach dem Urfprung des Organifchen. Die bisherige Form der Teleologie fcheint Lange nicht haltbar zu fein, da fie zu fehr anthropomorphiftifch war; ihre Elimination und die Anfchauung der Welt unter dem Begriff einer inneren Einheit verdanken wir Darwin. Die bisherige Teleologie nahm an, dafs die Natur nach Analogie des menfchlichen Vernunftgebrauches zweckmäfsig verfahre; heutzutage ift feftgeftellt, dafs ihr Verfahren mit menfchlicher Zweckmäfsigkeit keine Aehnlichkeit hat. Ihre Mittel find die niedrigften, welche wir kennen; fie gebraucht vor Allem den Zufall als Vermittler, im Gegenfatz zu der menfchlich berechnenden Intelligenz. Der Untergang der Lebenskeime, das Fehlfchlagen des Begonnenen ift die Regel, und die fogenannte »naturgemäfse« Entwickelung ift auch in der Natur (nicht nur in der Menfchenwelt) ein Specialfall unter Taufenden. Der Zufall ift ein mächtiger Factor in der Entwickelung der Organismen, (Zufall natürlich im Gegenfatz zur menfchlich berechnenden Intelligenz genommen.) Indeffen hat es die Naturforfchung nur mit den wirkenden Urfachen zu thun, und überläfst die Teleologie den

Phantasieen der Metaphysik und Religion. Dafs auch diese Frage nach den Entwickelungsprincipien der organischen Welt eine erkenntnisstheoretische ist, wird sich fernerhin zeigen; sie ist erkenntnisstheoretisch, wie die Frage nach dem Wesen der Organisation, eine Frage, bei der das Verhältnifs der Einheit der Form zur Vielheit des Stoffes zur Sprache kommt. Dieser Gegensatz ist nach Lange ebenfalls wahrscheinlich nur eine Folge unserer geistigen Organisation und in der Welt der Dinge an sich — auf eine uns unbekannte Weise gelöst oder vielmehr gar nicht vorhanden. Erscheint indessen auch die Form als der logische Kern der Kraft, so hat die Naturwissenschaft es doch nur mit den mechanischen Ursachen zu thun, als deren nebensächliches Product ihr die Form, *resp.* die Einheit sich darbietet, die vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nur eine relative ist und nur in der Zusammenfassung in unserem Denken besteht, die uns aber doch stets als der immanente Zweck aller Organismen erscheinen wird; ein wirkendes Princip kann die Wissenschaft in ihr nicht anerkennen. Form, Einheit und Individualität sind nur subjective Auffassungen, und weil sie subjectiv sind, sind sie auch relativ; also stofsen wir auch hier auf den erkenntnisstheoretischen Untergrund, auf dem alle Probleme ruhen, und auf den man stöfst, sobald man nur tief genug geht.

Lange stimmt Darwin nicht in Allem bei; insbesondere verlangt er mit Nägeli und Kölliker eine Berücksichtigung der positiven inneren Factoren und die Aufsuchung eines neben dem Zufall und den negativen Factoren stehenden, in dem Wesen des Organischen selbst liegenden Entwickelungsprincipes; dieses ist aber soweit entfernt, ein mystisch-teleologisches sein zu sollen, dafs Lange darunter vielmehr ein mechanisches, *resp.* chemisches Princip versteht, das vielleicht schon in Häckels Kohlenstofftheorie gegeben sei; denn die Maxime des Naturforschers darf nur sein, alle Erscheinungen mechanisch zu erklären. Unter einem Entwickelungs-Princip oder -Plan kann der Naturforscher nur die einheitlich gedachte Zusammenwirkung der allgemeinen Naturgesetze zu diesem bestimmten Zwecke denken, keineswegs aber eine »mystische Beihülfe« eines metaphysischen Principes, eines spiritistischen Wesens. Der Naturforscher und somit auch der wahre Naturphilosoph geht von dem Princip der Erklärbarkeit der Welt unter blofser Anwendung des Causalitätsprincipes aus und über-

läſst alle Finalität der Metaphyſik, die ſich aber hüten muſs, damit wie Hartmann, der Naturwiſſenſchaft ins Gehege zu kommen. Jeder teleologiſche fremdartige Eingriff würde nach naturwiſſenſchaftlicher Betrachtung eine Arbeit leiſten, die ſich nach mechaniſchen Aequivalenten meſſen läſst; und doch würde er die Aequivalentreihe durchbrechen, da er ja von auſsen in dieſelbe hereingeflogen käme, wie ein in eine richtige Gleichung hereingeſchneiter Schreibfehler, der das ganze Reſultat verdirbt.

Ein Entwickelungsplan, wie ihn der wahre Naturphiloſoph brauchen kann, kann immer nur ein empiriſches Geſetz ſein, d. h. eine der Beobachtung entnommene Zuſammenfaſſung gewiſſer Regeln in den Naturvorgängen, deren letzte Urſachen wir nicht kennen. Jede Verbeſſerung, Beſchränkung oder auch Bekämpfung des Darwinismus muſs ſich ſtets auf denſelben Boden der rationell-mechaniſchen Erklärung ſtellen und das erſte Axiom muſs die unerbittliche Logik des ſtreng durchgeführten Cauſalitätsprincipes ſein. Eine »richtige Teleologie« kann nur darauf beruhen, daſs man die Mittel, welche die Natur anwendet, zuſammenfaſst und behauptet, daſs dieſer oder jener Zweck durch mechaniſche Urſachen hervorgebracht zu ſein ſcheine; die Sache läuft aber immer wieder auf die erkenntniſstheoretiſche Schwierigkeit hinaus, indem es einmal unbegreiflich bleibt, wie eine mechaniſche Cauſalitätsreihe zugleich einem Zwecke dienen könne, und indem andererſeits doch jede Zweckvorſtellung eine rein ſubjective Kategorie iſt. Auſserdem muſs man annehmen, daſs ſchon in der Conſtitution der Atome und der Weltgeſetze das Ziel irgendwie angelegt ſei, indem bei anderer Conſtitution dieſer Factoren die Entwickelung jedenfalls eine andere geworden wäre; d. h. dieſe Welt iſt ein Specialfall unter unzähligen möglichen Welten, und in der ſpeciellen Conſtitution, aus der unſere Welt nach rein mechaniſchen Geſetzen hervorging, kann man — dies iſt eine richtige und erlaubte, freilich auch ſehr arme Teleologie — mit Fechner einen Weltplan ſehen; und hier ſind noch ideale und ſpeculative Ausbildungen des Zweckbegriffes möglich, die keineswegs der Naturwiſſenſchaft ſo zu widerſprechen brauchen, wie z. B. die teleologiſchen Phantaſieen eines Hartmann, der »geiſtige Urſachen« für phyſiſche Vorgänge annimmt; man kann und darf die ganze ſinnliche Welt für etwas Geiſtiges erklären, aber man darf nicht einzeln in ihren Kreis geiſtige Urſachen hereinbringen, welche ihre in ſich feſtgeſchloſſene mechaniſche Cauſalreihe durch-

brechen. Man kann und darf, wenn man durch den Materialismus hindurch zum Idealismus hindurchgedrungen ist, alles Bestehende für geistiger Art erklären, (wie Berkeley, dem sich Lange manchmal sehr nähert), sofern es ja zunächst nur unsere Vorstellung ist, aber so lange man noch zwischen Geist und Materie unterscheidet, darf man nicht die Materie durch geistige Principien oder besser gesagt durch Geister bewegen lassen; denn jede Kraft, welche das kleinste Molecül auch nur um eine unendlich kleine Strecke aus der Bahn wegnimmt, in der es sich nach den allgemeinen Naturgesetzen bewegt, ist ein Wunder, und Wunder erkennt die Naturwissenschaft principiell nicht an! Die Naturwissenschaft kann keine mystischen Eingriffe eines Wesens dulden, »das ihr nicht vorgestellt ist«, wenn sie auch eine noch so merkwürdige und zweckmäfsig erscheinende Kräftecombination vor sich hat. Man darf das Unerklärliche nicht mit Geistern und Gespenstern, «dem phantastischen Reflex unserer Unwissenheit« erklären wollen.

Also das Höhere ist als aus dem Niederen auf rein mechanische Weise hervorgegangen zu betrachten. Und vom echt wissenschaftlichen Standpunkt aus besteht zwischen Thier und Mensch nur ein quantitativer Unterschied, mag man sich die Abstammung in letzter Linie monophyletisch oder polyphyletisch vorstellen, was theoretisch ebenso gleichgültig ist, wie die Frage, ob die Urzeugung einmal oder vielmal, an einer Stelle oder an vielen Stellen stattgefunden habe. Wie steht es nun aber mit dem Hervorgehen des Psychischen aus dem Physischen oder mit dem Uebergang des Letzteren in das Erstere? Hier bekämpft Lange den historischen Irrthum aller Materialisten, die psychischen Phänomene mechanisch erklären zu können. Lange gibt zunächst einige Winke zu einer methodischen Bekämpfung jenes Irrthums; man mufs sich gewöhnen, alles Persönliche und Bewufste aus Unpersönlichem und Unbewufstem abzuleiten; man mufs die höheren psychischen Functionen auf niedere, einfachere zurückführen und aus diesen genetisch erklären. Man mufs ferner das Darwinische Entwickelungsprincip auch in das Seelenleben einführen, aber nicht etwa so, als ob man das Psychische aus dem Physischen heraus sich entwickeln lassen könnte, sondern so, dafs man die höheren Seelenfunctionen und complicirteren psychischen Vorgänge auf letzte elementare Vorgänge zurückführt, aus denen sie sich entwickeln. Sodann mufs man bedenken, dafs jeder psychische Act auf doppelte

Weise zu betrachten ist, erstens nach seiner objectiven Seite als physiologischer Nervenvorgang, sodann nach seiner subjectiven Seite als Bewußtseinsvorgang; zwischen beiden Betrachtungsweisen gibt es keine Brücke. Daher ist es selbstverständlich, daß man z. B. jede organische Bewegung, die aus psychischen Motiven erfolgt, zu zerlegen hat in zwei streng getrennte Reihen, in eine rein psychische Reihe und in eine rein mechanische Reihe. Jede Armbewegung z. B. ist also einmal rein aus physiologischen, mechanischen Ursachen zu erklären, und zweitens zugleich aus einer jene mechanische Vorgänge begleitenden, aber nicht aus ihnen abzuleitenden, oder auch in sie eingreifenden Reihe rein psychischer Vorgänge, die selbst wieder in sich selbst nach dem Princip des psychologischen Mechanismus auf- und aus-einander folgen. Ein und derselbe Vorgang ist subjectiv betrachtet eine durch Motivation oder Association u. s. w. zu erklärende Thatsache, objectiv aber eine bestimmte Molecularbewegung, hervorgerufen durch eine fortschreitende Auslösung der Spannkräfte durch rein mechanische Ursachen. Nicht nur jede Bewegung unseres Körpers, mag sie noch so willkürlich sein, ist so zu betrachten, sondern es ist auch jeder rein innerliche Vorgang, der gar keine Aeußerung hervorzubringen scheint, zugleich als eine durch mechanische Ursachen hervorgebrachte Molecularbewegung zu betrachten.[85]) Für den exacten Forscher fällt aber jedenfalls die »Vorstellung«, die etwa eine Bewegung begleitet, aus der physiologischen, d. h. mechanischen Rechnung als eine werthlose Null heraus. Man hat alle scholastischen Schulbegriffe der Psychologie fallen zu lassen, hat insbesondere nur rein die psychischen Functionen zu betrachten ohne alle und jede Rücksicht auf das metaphysische »Gespenst einer Seele«, und Lange gibt damit Princip und Methode für die wissenschaftliche Psychologie der Zukunft.[86]) In der physiologischen Betrachtungsweise hat man den Materialismus consequent durchzuführen; nur so erweist sich zuletzt seine Unhaltbarkeit, und hier hat man also die somatische Methode zu befolgen; in der psychologischen Betrachtungsweise hat man rein genetisch zu verfahren und, wie gesagt, nur mit Functionen zu operiren, nicht mit dem Seelenbegriff und mit Seelenvermögen. Vor Allem aber hat man sich zu hüten, beide Gebiete zu vermischen; und damit kommen wir auf das eigentliche Princip, das diesen Regeln zu Grunde liegt. Man hat nämlich für das Verhältniß des Physischen zum Psychischen eine andere Formel auf-

zuſtellen, als ſie bisher ſowohl beim Materialismus als beim Spiritualismus üblich war. Einerſeits nämlich, weil man logiſch nie begreifen kann, daſs Phyſiſches ſich umſetze in das ganz heterogene Pſychiſche, andererſeits weil ſowohl die materialiſtiſche Vorſtellung eines Ueberganges des Phyſiſchen ins Pſychiſche, als die ſpiritualiſtiſche einer Einwirkung des Pſychiſchen auf das Phyſiſche dem phyſikaliſchen Geſetz der Erhaltung der Kraft widerſpricht, hat man die von Kant im Anſchluſs an Spinoza aufgeſtellte Formel wieder ſcharf zu betonen: daſs »phyſiſche und pſychiſche Vorgänge daſſelbe ſeien, nur von zwei verſchiedenen Seiten geſehen«. Man hat alſo z. B. bei der Erklärung einer willkürlichen Bewegung einerſeits die mechaniſche Cauſalreihe, in welche ſie einzureihen iſt, andererſeits die pſychologiſche Reihe, zu der ſie zu rechnen iſt, ganz getrennt zu halten; beide Reihen haben für uns nichts mit einander zu ſchaffen; ſie laufen getrennt neben einander her, ohne jemals in einander überzugehen; ihr Verhältniſs iſt uns unerklärlich und dabei zieht ſich Lange mit Recht auf die Kant'ſche Poſition der Unerkennbarkeit der Dinge an ſich zurück. Mechaniſches kann nur aus Mechaniſchem, Pſychiſches nur aus Pſychiſchem entſtehen. Und mag auch dieſe exact-wiſſenſchaftliche Betrachtung auf eine ſcheinbare Parodoxie führen — ſo iſt das doch einzig und allein Wiſſenſchaft. Und wer hier zweifelt und nicht für die Wiſſenſchaft iſt, der iſt gegen ſie. Höchſtwahrſcheinlich ſind dieſe beiden parallelen Reihen in der Welt der Dinge an ſich identiſch; aber wir, die wir denſelben Vorgang von zwei entgegengeſetzten Seiten ſehen, vermögen ſie nicht zugleich zu begreifen. Empfindung und Gedanke ſind alſo nicht etwa als beſondere Producte aus materiellen Urſachen oder als geſonderte Vorgänge neben den ſtofflichen Producten und Vorgängen anzuſehen, ſondern der ſubjective Zuſtand des empfindenden Individuums iſt zugleich für die äuſsere Betrachtung ein objectiver Zuſtand, eine Molecularbewegung; der ſubjective Zuſtand iſt kein beſonderes Glied in der Kette der organiſchen Vorgänge, ſondern gleichſam nur die Betrachtung irgend eines dieſer Vorgänge von einer anderen Seite her. Das Geſetz der Erhaltung der Kraft darf im Inneren des Gehirns keine Ausnahme erleiden, wenn es nicht ſinnlos werden ſoll. Zwiſchen Phyſiſchem und Pſychiſchem beſteht kein Cauſalzuſammenhang im gewöhnlichen Sinn. Wie die rationelle Naturphiloſophie nur ſagen kann, daſs

mit mechanifchen Vorgängen zugleich zweckmäfsige Formen erreicht werden, fo kann die rationelle Pfychologie nur fagen, dafs mit mechanifchen Vorgängen zugleich pfychifche Zuftände verbunden find; aber beidemal darf kein Uebergang oder gegenfeitiger Caufalzufammenhang ftatuirt werden. Hier mufs der Materialismus ftreng durchgeführt werden, und wenn es — wie es auch thatfächlich ift — fein eigener Untergang wäre. Lange bekämpft fodann an der Herbart'fchen Pfychologie aufser ihrer mathematifchen Methode noch die Annahme einer Seelenmonade, deren wiffenfchaftliche Werthlofigkeit und Schädlichkeit er treffend nachweift; »das heifse einen hohlen Begriff theuer bezahlen«. Seine Meinung gipfelt in dem parodoxen Satze, nur »ruhig eine Pfychologie ohne Seele anzunehmen«. Der verfteckte Grund zu diefer Annahme der Seele liegt nur in der Ueberlieferung oder in dem ftillen Drang des Herzens, dem verderblichen Materialismus entgegenzutreten; allein dadurch wird nur gefchadet und die bleibende Rettung des Idealen, das der Materialismus bedroht, verfäumt. Man mufs dem Materialismus da fein Recht laffen, wo er es hat, fonft nimmt er noch mehr in Anfpruch, als ihm gebührt. Dafs Lange damit keineswegs geneigt ift, dem Materialismus Vorfchub zu leiften, ja dafs er im Gegentheil mit Recht, indem er den Spiritualismus reinigt, die Unwahrheit und wiffenfchaftliche Einfeitigkeit beider ftatuirt, erhellt aus dem Bisherigen. Seine weiteren Vorfchläge zur Begründung einer »naturwiffenfchaftlichen und exacten Pfychologie« find die Grundlage aller pfychologifchen Unterfuchungen der Zukunft und enthalten das Programm, welches feftgehalten werden mufs, wenn die Pfychologie fich fruchtbar weiter entwickeln foll.[87])

Werfen wir noch einen vergleichenden Rückblick auf die behandelten Syfteme, fo macht fich uns vor Allem bemerkbar, dafs Lange fich rein auf die Erkenntnifstheorie und ihre Refultate befchränkt, ohne fich dazu verleiten zu laffen, wie Hartmann und Dühring eine gefchloffene, aber widerfpruchsvolle Weltanfchauung, ein fertiges Syftem uns zu überliefern. Verftand, Vernunft, Gemüth und Gewiffen erhalten eine befriedigende und harmonifche Berückfichtigung, und Lange's Anfchauung entfpricht den Anforderungen, die er felbft an eine Weltanfchauung ftellt, vollkommen, einmal, den pofitiven Wiffenfchaften nicht zu widerfprechen, und fodann den Menfchen ethifch zu erheben und fein Weltbild

aesthetisch abzurunden. Lange ist weit entfernt, in denselben Fehler mit Kant zu verfallen, nämlich die Erkenntnistheorie wieder in Dogmatik verknöchern zu lassen. Indem er überall auf die Lücken der Erkenntnistheorie, sowie auf die Widersprüche der menschlichen Erkenntnis überhaupt aufrichtig hinweist, befolgt er zugleich eine edle Mäsigung und männliche Zurückhaltung, die uns mehr befriedigt, als die ungesunde Ueberfüllung mit Dogmen. Seine Anschauung (denn »System« kann man sie nicht mit Fug nennen) ist geeignet, die verschiedenen widersprechenden Weltanschauungen und Dogmen zu versöhnen, indem sowohl der Materialist als der Idealist, der Dogmatiker wie der Sceptiker bei ihm seine Rechnung findet. Jeder ist willkommen, so lange er nicht seine Ideen und Phantasieen für objective und allgemein gültige Wahrheit ausgibt. Insbesondere der Materialismus wird als integrirender Bestandtheil dem kritischen Idealismus einverleibt und seine absolute Gültigkeit im Gebiete der sinnlichen Erscheinung rückhaltslos anerkannt. In allen einzelnen Fragen wird der Materialismus, sagt Lange einmal, dem Platonismus gegenüber stets Recht behalten; das Gesammtbild des letzteren wird freilich der unbekannten Wahrheit vielleicht näher stehen. Lange ist weit entfernt, uns seine eigene Weltanschauung aufoctroyiren zu wollen, sondern er bietet innerhalb des Rahmens seiner Erkenntnistheorie einem Jeden Spielraum genug, seine Weltanschauung nach seinem Belieben sich auszudenken, da ja alle positiven Behauptungen gleicherweise nur symbolische Begriffsdichtungen sind. Indem er uns zeigt, wie weit unsere Erkenntnis uns zu tragen befähigt ist, indem er uns die Kluft zeigt, über die nicht die Erkenntnis, wohl aber die dichtende Speculation sich hinüberschwingt, fordert er uns selbst auf, je nach unserem Bildungsgrad und dem Bedürfnis unserer Vernunft oder unseres Herzens uns eine Idealwelt zu erbauen; und gibt uns noch insbesondere den Rath, nicht auf den theoretischen Erkenntniswerth, sondern auf den praktischen Werth der Ideen zu sehen. Er schüttelt uns aus dem »dogmatischen Schlummer« auf, in welchem auch der heutige Materialismus befangen ist. Alle dogmatischen Systeme, die mit dem Anspruch auftreten, uns mit Wahrheit zu versehen und die principiellen Widersprüche versöhnt zu haben, zeigen sich von diesem Standpunkt aus als verfehlte Speculationen; die positive Wissenschaft vermag niemals die Widersprüche der Welt und des Lebens

zu lösen, sondern nur die ideale Synthese dichtender Speculation. Es weht ein Zug tragischer Resignation durch diese Anschauung und doch wieder eine begeisterte und begeisternde Erhebung zum Höchsten, Göttlichen, Idealen; ein hohes sittliches Pathos spricht sich in Allem aus, was Lange und wie er es lehrt.

Lange ist also weit entfernt, eine »genaue Beschreibung des Absoluten« zu geben, wie wir sie bei Hartmann und Dühring finden; wohl ist die Welt Erscheinung, aber das Wesen bleibt uns ewig verborgen und läfst sich positiv weder als geistig noch als materiell bestimmen, weder als Stoff noch als Kraft oder Wille oder Idee; denn das sind lauter Bestimmungen, die aus dem Kreise der Erfahrung und der Erscheinung genommen sind. Und so braucht Lange vom Absoluten »nichts zu sagen, was er nicht weifs«. Und würde auch, was freilich mehr als unwahrscheinlich ist, jemals unsere Vorstellung das wahre Sein abbilden, so liefse sich doch diese Correspondenz niemals controliren. Jeder mag es sich nach seinem Belieben bildlich vorstellen; hier ist eine Grenze unserer Erkenntnifs; ja vom Standpunkt der consequenten Erkenntnifstheorie kann man nicht einmal die objective Existenz eines solchen Absoluten behaupten, sondern nur sagen, dafs das »Ding an sich« ein nothwendiger Grenz- und Hilfsbegriff ist, auf den uns unser Verstand führt; der Kriticist hütet sich also, eine Ursubstanz definitiv anzunehmen. Wie Lange so dem Dogmatismus überhaupt entgegentritt und einen wohlthuenden Gegensatz zu Hartmann und Dühring bildet, so tritt er auch mit denselben Mitteln und Gründen gegen den dogmatischen Monismus auf. Auch der Gegensatz von Vielheit und Einheit ist nur ein subjectiver. Daher ist die Kategorie der Einheit eben auch nur eine subjective Uebertragung auf das fingirte Absolute. Ob also die »Ursubstanz« identisch und als Eine zu denken sei, bleibt ebenso unentschieden; ja die monistische Tendenz selbst ist eben auch nur ein dogmatisches Vorurtheil. Absoluter Monismus läfst sich nur auf Kosten der Logik und unter Vernachlässigung der entgegenstehenden Thatsachen begründen. Der Einheitsdrang unserer Vernunft berechtigt uns noch nicht zur positiven Annahme eines einheitlichen Urgrundes. Der Widerspruch zwischen dem Einen und Vielen, sagt Lange einmal, ist ein ewiger und unsere Erkenntnifs reicht nicht hin, um ihn irgendwie zu lösen und den Gegensatz, der darin liegt, zu versöhnen. Wir sahen bei Hartmann und Dühring,

dafs aller Monismus wieder in Dualismus umfchlägt, indem das vernachläffigte Princip durch alle Ritzen eindringt. Stoff und Form und wie diefe Gegenfätze alle noch heifsen, find aber nach Lange Erkenntnifsgegenfätze, angelegt in der ganzen Organifation unferes Erkenntnifsvermögens. Alfo können wir auch nicht über jenen Dualismus hinauskommen. Für unfere Auffaffung find einmal zwei unvereinbare Gebiete vorhanden, »von denen jedes nach Gefetzen *fui generis* zu behandeln ift«. Gemeinfam mit Hartmann und Dühring ift Lange ein platonifches Element. Während aber die Erftgenannten dem alten Dualismus Plato's unwillkürlich verfallen, macht Lange auf die hohe fittliche und aefthetifche Bedeutung aufmerkfam, die in der Ideenwelt liegt; diefe ift aber freilich nicht für ein Dogma zu halten. Er macht die »objectiven Ideen« Plato's zu feinen »fubjectiven Idealen« und fchildert in einem begeifterten Hymnus die Macht der »reinen Geftalt«, wie Schiller Idee überfetzt. Ueberhaupt wird fich Schiller auch im letzten Abfchnitt als Lange's Vorbild zeigen, der diefen »Standpunkt des Ideals« am reinften vertreten hat. Durch diefe Begeifterung Lange's für den reinen Platonismus, der ja bekanntlich auch mit Kants Syftem fchon häufig zufammengeftellt worden ift, erhalten wir nun auch einen näheren Einblick in die, möchte ich fagen — efoterifche Weltanfchauung Lange's oder — wie er felbft einmal bemerkt — in feine Privatweltanfchauung. Der reine Platonismus erfcheint ihm als die fchönfte Geftalt der Philofophie und wenn er von den Ideen fpricht, fo find es doch immer folche Platonifch gedachten Ideale, in deren fchöpferifcher Conception er die höchfte Stufe aller Philofophie erblickt. Freilich nennt er den Platonismus auch wiederum einen leeren Mythus, einen welthiftorifchen Irrthum und Hemmfchuh für die Wiffenfchaft, was er ift und wird, fobald man ihn nicht als fubjectives Ideal, fondern als objective Wahrheit fafst, wie Plato felbft. Dafs darin ein fchriller Mifston liegt, ein Widerfpruch, mit dem unfere Weltanfchauung abfchliefst, — das zu leugnen, hat Lange wohl niemals verfucht, denn es ift ja eben das Eigenthümliche feiner Anfchauung anzuerkennen, dafs es nicht möglich fei, dem Widerfpruch zu entrinnen. Auf der Einen Seite erkennt Lange im Platonismus einen Irrthum, auf der anderen Seite behält er ihn doch bei als eine bewufste Illufion, als ein fubjectives Ideal, das mit dem Menfchen entfteht und vergeht. Einerfeits halb Materialift, halb Idealift

»Schwebt er in den Lüften,
Erhebt den Zweifel auf den Thron des Glaubens,«

wie der revolutionäre Uriel Acosta, andererseits spricht er mit dem conservativen Silva:

»Und wenn mein eigner Witz,
Wenn die Vernunft mit klugem Selbstgefallen
Mir sagte: »Das ist morsch und todt«, so helfe
Der Ew'ge uns, wir wollen's dennoch schützen,
Wir wollen halten an dem theuren Wahn.«

Daher dürfen wir, um ein abschliessendes Urtheil über Lange's Standpunct zu gewinnen, uns nicht verhehlen, dass auch er nicht ganz und nicht immer die Klippe vermieden hat, an welcher Kant's System gescheitert ist — an der nahe liegenden Gefahr, den Begriff des »Dinges an sich« zweideutig und schwankend zu bestimmen und ihn zur Stütze unserer subjectiven Ideen zu missbrauchen. Auch bei Lange ist der Sieg des Geistes über seine eigenen Vorurtheile, über alles Heterokosmische und Mystische noch nicht vollständig gewonnen; auch er hat noch nicht ganz mit dem gefährlichen »Princip des Tiefsinnes«, wie man es neuerdings genannt hat, gebrochen, und volle Klarheit hat auch er nicht erreicht. Aber zur Vollendung der Aufgabe der Philosophie hat Lange *fermenta cognitionis* ausgestreut, deren Tragweite und Bedeutung erst die Zukunft richtig beurtheilen wird. — Die Speculation ist also nach Lange eine berechtigte Function unseres Geistes, aber sie darf nicht mit Hartmann und Dühring ihre Producte für mystische Inspiration und absolute Wahrheit ausgeben; ihre Producte sind subjective Gebilde. Wie Lange jeder sich als Wahrheit aufdrängenden Bestimmung des Absoluten entgegentritt, so auch jeder Annahme einer »objectiven Logik«, jedem Versuch, Weltanfang oder Weltende definitiv zu erklären oder zu bestimmen. In der Naturphilosophie ist charakteristisch, dass Lange mit Dühring gegenüber der Hartmann'schen Naturanbetung die Fehlbarkeit der Natur behauptet und ihre Zweckmässigkeit sehr niedrig stellt; dass er ferner wieder mit Dühring alle teleologischen Ereignisse eines mystischen Wesens in den Gang der Natur zurückweist, nicht ohne dem Ersteren zuzugestehen, dass in der ganzen Anlage der Natur die Zweckmässigkeit als Resultat vorhergesehen zu sein scheine; doch ist ihm die Teleologie nur heuristisches, für Dühring dagegen ein dogmatisches Princip.

Zwifchen dem Mechanismus Dührings und Dynamismus Hartmanns nimmt er einen höheren Standpunkt ein; aber nicht als ob er jene klägliche Vermittlerrolle fpielte, welche ein eclectifches Syftem zufammenflickt; fondern er beweift, dafs der wahre Philofoph »auf einer höheren Warte ftehe, als auf den Zinnen der Partei«; er fafst jene beiden Betrachtungsweifen als erkenntnifstheoretifch gleich nothwendige und gleich fehr oder gleich wenig berechtigte Gegenfätze; er fieht insbefondere in dem Atome nur eine proviforifche, aber nothwendige Hilfsvorftellung, die eben auch nur erkenntnifstheoretifchen, keinen metaphyfifchen Werth hat, da auch fie auf die *crux* der Metaphyfik, die Unendlichkeitswiderfprüche, führt. In der Frage nach dem Organifchen ftellt er fich gegen Hartmanns myftifche Erklärung auf Seite der mechanifchen Naturerklärung, ebenfo auch in der Frage des Darwinismus, wo er gegen Hartmanns teleologifches Princip mit Dühring, (was er freilich viel klarer und feiner motivirt, als diefer), ein rein mechanifches Entwickelungsprincip fordert. Dafs er in der Frage nach dem Verhältnifs des Pfychifchen zum Phyfifchen zu dem einfachen Grundgedanken Spinoza's zurückkehrt, darauf habe ich fchon aufmerkfam gemacht; indem er Geiftiges und Materielles als verfchiedene Erfcheinungsweifen Eines und deffelben Dritten fafst, verbindet er hier Kant und Spinoza und weift die Einfeitigkeit der materialiftifchen und fpiritualiftifchen Erklärung zurück.

Nachdem wir fo gefehen haben, wie fich die Metaphyfik oder Lehre vom Wefen der Welt in den drei verfchiedenen Syftemen geftaltet, fragt es fich, wie fich diefelben endlich zu der Lehre vom Werth der Welt, alfo zu der Frage des Peffimismus, fowie zu den praktifchen Fragen ftellen. Dies ift Gegenftand des vierten und letzten Abfchnittes, in welchem wir die praktifche Lebensanficht und die ganze Lebenshaltung zu entwickeln haben, die fich als Confequenzen (oder vielleicht beffer gefagt, als die tieferen Motive) der theoretifchen Weltanficht ergeben.

Vierter Abſchnitt.

Optimismus, Pessimismus und die praktischen Fragen.

Man kann über den theoretiſchen Ort der Frage nach dem Werth der Welt im Ganzen eines Syſtemes ſtreiten, man kann ſie, wie ſo häufig geſchehen, in einen Winkel ſchieben; aber man kann und darf ſie ſchlechterdings nicht mehr ignoriren. Wir müſſen uns bei dieſem Punkte etwas aufhalten; unſere Eintheilung iſt eine neue und bedarf wohl einer Begründung. — Unſeres Erachtens verhält ſich die Frage nach dem Werth der Welt (ſo möchte ich das dem Peſſimismus und Optimismus zu Grunde liegende Problem vorläufig formuliren) zu den ſogenannten Problemen der praktiſchen Philoſophie gerade ſo, wie die metaphyſiſche Frage nach dem Weſen der Welt zu den theoretiſchen Problemen. Daſs dieſe Eintheilung der Syſtematik eines philoſophiſchen Syſtems nicht blos aus der Luft gegriffen ſei, läſst ſich leicht einſehen, wenn man einmal den Fall ſetzt, es beantworte Einer die Frage nach dem Werth der Welt negativ oder gar ultranegativ. Es läſst ſich leicht begreifen, daſs ein ſolcher eine ganz andere Anſicht vom Weſen der Ethik, vom Ziel und Zweck der menſchlichen Geſchichte und Entwickelung, von der zukünftigen Geſtaltung des menſchlichen Lebens beſonders in ſocialer Hinſicht, und endlich von der Bedeutung der Religion haben wird, als derjenige, der jene Frage in einem poſitiven Sinne beantwortet. Man erinnere ſich nur, wie ganz verſchiedene diametrale Standpunkte die beiden Antipoden Hegel und Schopenhauer in den genannten Fragen einnehmen. Durch dieſe Eintheilung wird dem Peſſimismus ſeine

richtige Stellung in dem Ganzen eines philofophifchen Syftemes angewiefen und durch diefelbe gewinnt die ganze Syftematik der Philofophie eine fachgemäfs articulirte Gliederung. Natürlich ftehen die Fragen vom Wefen und Werth der Welt in einer functionellen Abhängigkeit von einander; wer die Idee, die Vernunft zum Weltprincip macht, mufs auch die Frage nach dem Werth der Welt ganz anders beantworten, als wer etwa dem Willen eine centrale Stellung anweift. Diefer innere, logifch-dialectifche Zufammenhang des theoretifchen und des praktifchen Grundproblemes, der Frage nach dem Wefen und der Frage nach dem Werth der Welt erhellt allein, wenn man fich der eben gemachten Eintheilung anfchliefst. Sie wird beftätigt durch das Verhalten unferer drei Denker; und wir finden, dafs auch in diefem Puncte der tiefere Gegenfatz ihrer Syfteme fich nicht verleugnet.

Diefe Frage nach dem Werth der Welt, der Würde des Dafeins, dem Zwecke des Lebens ift erft feit Schopenhauer ernftlich in die philofophifche Discuffion hereingezogen worden und hat feitdem faft den Rang einer eigenen Disciplin erhalten; alle Gebiete der äufseren und inneren Erfahrung find von ihm und feinen Nachfolgern vorgenommen, die *chronique fcandaleufe* der ganzen Menfchheit herbeigezogen worden, um jene Frage in peffimiftifchem Sinne zu beantworten. Freilich möchte fchon hier die Bemerkung am Platze fein, dafs diefe Frage ebenfowenig beantwortbar ift, wie die Frage nach dem Wefen der Welt; denn beidemal müfste man, was unmöglich ift, einen Standpunkt aufserhalb der Welt einnehmen können; es fehlt uns der Maafsftab, um das Wefen und den Werth der Welt zu erkennen; oder, kann man auch fagen, beidemal ift eben der »Menfch das Maafs aller Dinge« und es fragt fich nur, inwieweit es gelingt, den fubjectiv-individuellen Menfchen zu fcheiden vom objectiven Menfchen, von dem »Normalmenfchen«, von der Idee des Menfchen. Es ift ein wefentlicher Vortheil diefer Eintheilung, dafs fie uns, vermöge des Parallelismus der beiden Gebiete, eine tiefere Durcharbeitung und Syftematifirung auch diefer Frage geftattet. Was zunächft die Problemftellung bei diefer Frage betrifft, fo handelt es fich hiebei darum, ob in der Welt die Luft oder der Schmerz, das Gute oder das Böfe, das Schöne oder das Häfsliche überwiege, ob fie alfo in Bezug auf die finnliche, ethifche und aefthetifche Beurtheilung zu billigen oder zu verwerfen fei, ob ihr Sein oder Nichtfein den Vorzug verdiene, fodann, wie

die Entstehung des Bösen und des Uebels zu erklären, *resp.* zu rechtfertigen sei, und endlich, wie sich der Mensch in dieser Beziehung zu dem Weltganzen zu verhalten habe; ob es der Mühe werth sei zu leben, ob das Leben für alle Qual und Arbeit einen genügenden Ersatz biete oder ob sich ein erschreckendes Deficit ergebe, wenn man das Facit des ganzen Lebens ziehe. Es handelt sich also — kürzer ausgedrückt — um das Werthurtheil, welches der menschliche Geist dem Ganzen der Dinge und der von diesen auf ihn gemachten Eindrücke gegenüber fällt, und um die Begründung dieses Werthurtheils, das aus aesthetischem oder ethischem oder eudämonologischem Gesichtspunkte aus gefällt werden kann und von dessen Ausfall unmittelbar das praktische Verhalten des Menschen, seine ganze Lebenshaltung und in mittelbarer Folge seine ganzen Ansichten über alle das individuelle oder allgemeinere praktische Verhalten betreffenden Fragen, kurz über die »Bestimmung des Menschen« im Allgemeinen und Besonderen abhängen; freilich ist hiebei, genau wie bei der Metaphysik im Auge zu behalten, dafs das allgemeine Urtheil über den Werth der Welt ebenso die specielleren Gebiete beeinflufst, als von ihnen bestimmt und getragen ist. So gefafst, bekommt allein diese Frage ihre richtige Beleuchtung; sie ist viel universeller und fundamentaler, als man häufig glaubt. Nur jene Eintheilung ermöglichte diese weitere Fassung des Problems, das auf diese Weise seinen allein richtigen Ort im Ganzen des philosophischen Systems angewiesen bekommt. Bisher wufste man häufig mit dieser Frage nichts anzufangen; sie irrte an den verschiedenen Punkten der Systeme umher; unsere Eintheilung ist vielleicht nicht ungeeignet, diesem Schwanken abzuhelfen. Man mufs sich hüten, die philosophische Berechtigung dieser Frage ohne Weiteres zu leugnen. Dieses Problem ist gerade so sehr und gerade so wenig berechtigt, wie das metaphysische; erst, wenn man erkannt hat, welch integrirende und nothwendige Stellung dieses Problem im Ganzen eines philosophischen Gedankencomplexes einnimmt, wird man die hohe Bedeutung dieser Frage nicht mehr verkennen. Es ist, wie Dühring richtig hervorhebt, Schopenhauers Verdienst, dieses von der bisherigen Philosophie vernachlässigte und in seiner ganzen Tragweite niemals nachhaltig gestellte Problem zum erstenmal gründlich auf die Tagesordnung der Philosophie gesetzt zu haben. Sein Pessimismus, sagt Dühring, ist zwar in der That nur eine Fragestellung, aber funda-

mentale Frageſtellungen ſind, ganz abgeſehen von den ihnen zunächſt beigegebenen Löſungsverſuchen, an ſich ſelbſt von hohem Werth. Der Grund jener Vernachläſſigung liegt meines Erachtens im Vorwiegen der religiöſen Stimmung im Occident. Seitdem dieſe zurückgetreten iſt, ſeitdem ſie aufgehört hat, das Denken zu verfälſchen, tritt das (auch von Czolbe richtig erkannte) der Religion zu Grunde liegende Problem rein und offen, ohne religiöſe Beimiſchung, klar zu Tage; und das iſt eben die Frage nach dem Werth der Welt und nach dem Verhalten des Menſchen gegenüber dem Schmerz und Elend des Daſeins. Faſst man die Metaphyſik ſo, wie wir mit Lange ſie gefaſst haben, als eine ſubjectiv nothwendige Abrundung unſeres Weltbildes ohne objective Gültigkeit, ſo ergibt ſich ſofort, daſs dieſe hier behandelte Frage, deren Berechtigung häufig beſtritten wird, ſich der Metaphyſik gleichberechtigt zur Seite ſtellt; auch Optimismus oder Peſſimismus ſind nur ſubjective Abrundungen unſeres Weltbildes ohne jede und alle objective Berechtigung. An und für ſich iſt es ſicherlich dieſelbe Zeitverſchwendung, ob man ſich mit dem an ſich unlöslichen Problem beſchäftigt, was die Welt ſei, als mit der ebenſo leeren Frage, ob das Nicht-Sein der Welt nicht ihrem Sein vorzuziehen ſei, ob in ihr der Schmerz oder die Luſt überwiege — kurz was denn die Welt werth ſei. Dieſe letztere Frage entzieht ſich der wiſſenſchaftlichen Abſchätzung vollſtändig und hängt zuletzt ebenſoſehr von der Stimmung des Gemüthes ab, wie die Antwort auf das erſte Problem zuletzt Sache des Glaubens iſt. Aber nichtsdeſtoweniger iſt dieſe Frage nach dem Werth der Welt doch eine Aufgabe der Philoſophie, ſofern dieſe eben keine bloſse negativ-kritiſche Wiſſenſchaft, ſondern ebenſoſehr poſitiv-poetiſche Begriffsdichtung iſt. Zuletzt verlangt das menſchliche Gemüth doch nach einer abſchlieſsenden Gefühlsgeſtaltung, mag dieſe nun negativ oder poſitiv ausfallen, wie andererſeits der menſchliche Geiſt letzte, abſchlieſsende Erkenntniſſe verlangt, mögen dieſe idealiſtiſch oder materialiſtiſch ſein; beidemal verlangt die Seele nach einer letzten befriedigenden Ruhe des Wollens und Wiſſens, des Gefühles und des Gedankens, und es iſt eine pſychologiſch leicht zu begründende Nothwendigkeit, daſs eine abſchlieſsende Welt- und Lebensanſchauung jene beiden Seiten des menſchlichen Seelenlebens berückſichtige. Die Frage, ob denn das Leben auch wirklich einen Werth, einen der Mühe und Arbeit würdigen Inhalt habe, drängt ſich dem Menſchen

ebenso auf die Lippen, wie die Frage, was denn eigentlich diese Welt sei und es ist klar, dass beide Fragen eng zusammenhängen. Man könnte von hier aus noch weiter nachforschen, wie sich die einzelnen Lösungen des metaphysischen Grundproblems, der Idealismus, der Materialismus u. s. w. zu den einzelnen Lösungen des praktischen Grundproblems, zu dem Optimismus, Pessimismus u. s. w. verhalten; indessen haben wir schon den Rahmen der Einleitung überschritten; freilich war diese absolut nöthig, um unsere Eintheilung der philosophischen Disciplinen nicht ganz unbegründet hinzustellen; nichts dient ja doch auch mehr zur Aufklärung, als die Einsicht in den inneren Zusammenhang der Probleme.[88])

Wir wenden uns nach diesen Vorbemerkungen über die Stellung des Optimismus und Pessimismus in der zusammenhängenden Systematik der philosophischen Gedankenreihen zu Hartmann.[89]) Sein System ist keine *Editio castigata* der Welt, sondern deckt mit schonungsloser Offenheit unleugbare Mängel des Daseins ohne Prüderie auf und ist in dieser Beziehung nicht, wie so manches andere philosophische System *in usum Delphini* hergerichtet. Der Pessimismus Hartmanns ist derjenige Theil seines Systemes, der am wenigsten Anspruch auf Originalität erheben darf; Hartmann hat den Pessimismus Schopenhauers tiefer zu begründen gesucht und in ein gewisses System gebracht, ohne mehr als ein *Ilias post Homerum* zu schaffen. Wir haben schon in dem vorigen Abschnitt die metaphysischen Wurzeln seines Pessimismus blosgelegt, und daselbst auch schon auf den fundamentalen Widerspruch hingewiesen, in den er sich verwickelt. Indem er nämlich von Schopenhauer darin abweicht, dass er in der Richtung nach vorne eine Welterlösung durch das zu diesem Zweck geschaffene Bewusstsein annimmt, muss er auch nach rückwärts dem Schopenhauer'schen Gedankencomplex ein fremdes, neues Glied einfügen, nämlich die barocke Vorstellung, dass es auch eine ausserweltliche, bewusste Unseligkeit des Wollens gebe. Ja sogar die Atomkräfte sollen schon an der kosmischen Unlust participiren, eine Vorstellung, die freilich von Zöllner und Du Prel getheilt wird. Ein weiterer Widerspruch liegt darin, dass die Idee oder die Vorstellung sich nur deshalb mit dem Willen vereinigen soll, um ihn von seinem unseligen Wollen zu befreien; und doch ist diese Unseligkeit nur möglich auf Grund des Bewusstseins und dieses selbst doch erst eine Folge jener Vereinigung; ausserdem ist ja die Welt selbst doch erst das Resultat jener Verbindung; und

vor der Entstehung der Welt kann es doch vernünftigerweise nicht auch schon Schmerzen gegeben haben; indessen dieser Widerspruch erinnert an die christliche Idee (wie überhaupt Hartmann und Schopenhauer theilweise als Resultate einer Selbstzersetzung des Christenthums, als einseitige Ausscheidungen aus dem universellen Gedankencomplex des religiösen Systems zu betrachten sind), dass nämlich Gott schon in den Plan der Weltschöpfung die Welterlösung miteingeschlossen habe. Wieder begegnen wir hier jenem irrationalen Element bei Hartmann, das wir oben als eine Art teleologisches Urfatum charakterisirten, das über und hinter der Weltentwickelung in ewigem, heiligem Dunkel zu schweben scheint und doch zuletzt »Alles zum Besten lenkt«. Das ausserweltliche Elend also ist der Grund, um dessenwillen das Bewusstsein geschaffen ward; zwar wird dadurch momentan die Unlust nur erhöht, allein diese Schmerzen werden durch die endliche Erlösung reichlich vergütet. Der Wille wird immer unseliger und doppelt unselig, weil er zum Bewusstsein kommt, dessen Steigerung eine Steigerung der Unseligkeit ist. Freilich hat die Unseligkeit in dem Bewusstsein auch zugleich ein Mittel gefunden, sich selbst zu erlösen. Alle diese sonderbaren Ideen sind aber nur eine Folge der Verunreinigung des ursprünglichen, reinen Gedankens Schopenhauers durch die Tendenz, den Anfang und das Ende der Welt mit mythologischen Phantasieen zu verbrämen, und anstatt bei der »reinen Erfahrung« des Elends stehen zu bleiben, dasselbe nicht blos erklären zu wollen, sondern auch einen Weg zu suchen, auf dem die Menschheit ihm entrinnen könne. Ein anderes, neues Moment bei Hartmann ist ferner eine eigenartige Lösung des durch seinen metaphysischen Dualismus von Wille und Idee geschaffenen Problems, wie sich denn die »Allweisheit der unbewussten Idee« zu dem empirischen Elend verhalte? Die Antwort darauf ist die »Theorie von der Bestmöglichkeit der Welt«. Diese Theorie ist originell genug: in der bestehenden Welt ist Alles auf das Weiseste und Beste eingerichtet und sie darf als die beste von allen möglichen angesehen werden; sie ist aber trotzdem durchweg elend und schlechter, als gar keine. Dies soll nur so zu begreifen sein, dass, wenn auch »das Wie und das Was« der Welt von einer allweisen Vernunft bestimmt sei, doch »das Dass der Welt« von etwas schlechthin Unvernünftigem gesetzt sein müsse; das Erstere ist die Idee, das Letztere ist der Wille. Die Idee ist die Dienerin des Willens,

dem ſie ſelbſt erſt actuelle Exiſtenz verdankt, freilich um ſich dann ſpäter gegen ſeine unſelige Tyrannei zu empören. Nachdem einmal der alogiſche Wille die Dummheit gemacht hatte, überhaupt die Entſtehung der Welt zu veranlaſſen, konnte die Mutter, die Idee, nur noch das thun, daſs ſie dieſes Unglückskind ſo gut wie möglich ausſtattete. Wir dürfen zu der Allweisheit und mütterlichen Fürſorge und Liebe der Idee das Vertrauen haben, daſs, wenn in dem allwiſſenden Unbewuſsten unter allen möglichen Vorſtellungen die einer beſſeren Welt, als die wirkliche iſt, gelegen wäre, gewiſs dieſe Beſſere ſtatt der jetzt Beſtehenden zur Ausführung gekommen wäre — eine Argumentation, die an Leibnitz ſich anſchlieſst, ohne freilich dadurch an Haltbarkeit zu gewinnen, und die an anthropomorphiſtiſcher Hypoſtaſirung und mythologiſirender Perſonification das Unglaublichſte leiſtet, aber freilich dadurch eben auch der gemeinen Neugier des naiven Pöbels recht gefällt, deſſen rohe Genuſsſucht im Wiſſen und Wiſſenwollen dadurch befriedigt wird. Die Welt iſt alſo zweckmäſsig eingerichtet und ſie kann ihren vernünftigſten Endzweck, nämlich die Selbſtaufhebung, auf die möglichſt kürzeſte und angenehmſte Weiſe erreichen. Aber das Beſtmögliche braucht daher noch nicht auch das Beſte zu ſein; es kann noch immer herzlich ſchlecht ſein. Beſſer könnte die Welt nicht ſein; die Uebel und Unvollkommenheiten ſind nothwendig angelegt in dem gegenſeitigen Verhältniſs der individuellen Willenscentren und ſind fernerhin nothwendig, um den Zweck der Selbſtvernichtung zu erreichen; alſo beſſer könnte die Welt nicht ſein; aber gar nicht könnte ſie ſein; und das wäre unbedingt vorzuziehen. Ein neues Moment gegenüber Schopenhauer iſt bei Hartmann auch die Lehre von dem ſolidariſchen Zuſammenhang aller Individuen und ihrer Empfindungen im Unbewuſsten; gegenüber dem Schopenhauer'ſchen Individualismus iſt dieſe Annahme des univerſellen Weltgeiſtes ein Hegel'ſches Moment, das beſonders für die Hartmann'ſche *Soteriologie* oder Erlöſungslehre wichtig iſt; denn zu der Erlöſung kann jeder Einzelne beitragen, und ſoll es nach Kräften thun, womit Hartmann wieder ein ethiſches Moment herbeiführt, das wir bei dem Schopenhauer'ſchen Quietismus vermiſſen. Man ſieht, daſs Hartmann es nicht verſäumt hat, die Schopenhauer'ſche Lehre zu ergänzen, zu verbeſſern und zu moderniſiren durch das bei Schopenhauer fehlende Princip der Aſſociation auf Grund der univerſellen Solidarität aller Lebeweſen. Wie ſich

zeigen wird, ift die Welterlöfung nur durch jene Affociation ermöglicht. Nur um das vorhandene Uebel und den gröfseren Schmerz zu heben, fowie um die gröfste Luft und das höchfte Gut, nämlich die Selbftvernichtung zu erreichen, übernahm das Unbewufste die mit momentaner Schmerzfteigerung verbundene Individuation. Ein Jeder hat fich als Mittel in der Hand des Unbewufsten zu betrachten; die Beftimmung des Menfchen ift fchliefslich — und darin liegen die Wurzeln der Ethik — nicht etwa (wie im Parfismus), dem Guten zum ewigen Sieg über das Schlechte zu verhelfen, fondern dem Unbewufsten als Ganzem die fchliefsliche Selbftvernichtung immer mehr zu ermöglichen; und daran foll Jeder das intimfte Intereffe haben, da er ja felbft nur eine individuelle Ausprägung, ein perfoneller Ausläufer des Unbewufsten ift. Aber der Fehler ift nur, dafs Hartmann das Unbewufste fchon von dem Individuum fo getrennt und dem Letzteren gegenübergeftellt hat, dafs diefem gar nichts daran liegen kann, wie fich das Erftere befinde. Diefem Mangel fucht nun Hartmann wieder dadurch abzuhelfen, dafs die Menfchheit als Ganzes als das Erlöfungsbedürftige hingeftellt wird; allein die ganze Menfchheit ift ja doch fchliefslich für Hartmann nur ein Mittel zu einem aufser ihr liegenden Zweck, zur Erlöfung des Unbewufsten, abgefehen davon, dafs die Gattung von ihm zu einem »metaphyfifchen Geheimwefen« gemacht wird, dem wir vom kritifchen Standpunkt aus nimmermehr eine reale Exiftenz zugeftehen dürfen. So irrt der eigentliche Schwerpunkt des Intereffes zwifchen der Menfchheit als Ganzem, dem einzelnen Individuum und dem transfcendenten Unbewufsten hin und her — eine Folge der in der Metaphyfik aufgeftellten Mythologie.

Hartmann hat nun aber vor Allem die Aufgabe, zu beweifen, dafs factifch ein Ueberfchufs der Unluft in der Welt befteht. Diefe Aufgabe, die nur eine Rechnungsaufgabe ift, indem es gilt, Soll und Haben gegeneinander abzuwägen, löft Hartmann in feiner bekannten »Lehre von den drei Stadien der Illufion«. Sie gehört zu dem Geiftreichften, was über diefes Thema gefchrieben ift. In ihr wird »die Unvernunft des Wollens und das Elend des Dafeins« den Menfchenkindern in einer erfchreckenden Offenheit vorgerechnet; wenn wir jene berufene Stelle lefen, glauben wir zwifchen den Zeilen ftarr und unbarmherzig die Ziffern ftehen zu fehen, mit denen das Elend uns vorgezählt wird. Bekanntlich wird im erften Stadium das Glück als ein auf der jetzigen Entwickelungs-

ſtufe der Welt erreichtes, dem heutigen Individuum im irdiſchen Leben erreichbares gedacht. Hartmann hatte ein leichtes Spiel, dieſe Illuſion zu zerſtören. Im theilweiſen Anſchluſs an die Schopenhauer'ſche Lehre von dem negativen Charakter der Luſt, (der Hartmann jedoch nicht allen poſitiven Werth abſpricht), gibt er gewiſſermaſsen eine Statik und Dynamik der Luſt- und Unluſt-Empfindungen; er ſtellt ganz beſtimmte, pſychologiſche Geſetze für die Entſtehung und den Wechſel derſelben auf. Das Reſultat läſst ſich bildlich dahin formuliren, daſs die Welt einer Geldlotterie gleiche, denn man muſs die eingeſetzten Schmerzen voll bezahlen; den Gewinn aber (und wie ſelten iſt ein ſolcher!) erhält man nur mit Abzug herausbezahlt. Geſundheit, Jugend, Freiheit, auskömmliche Exiſtenz ſind nur privativer Natur; ſie ſind keine poſitiven Güter; Zufriedenheit iſt nur Freiheit von Schmerz, kein Gut. Das Nahrungsbedürfniſs, der Hunger und die Liebe ſchaffen weit mehr Unluſt, als Luſt; ebenſo ſind Freundſchaft, Ehre, Geſelligkeit, Familienleben u. ſ. w. Quellen überwiegender Unluſt. Ebenſo iſt es mit allen anderen ſocialen und geiſtigen Gütern, ſelbſt mit der Religion, Wiſſenſchaft und Kunſt. Die Unluſt überwiegt nicht nur in der Welt im Allgemeinen, ſondern auch in dem Leben jedes einzelnen Individuums; ſie überwiegt *en gros* und *en détail.* Einen Ueberſchuſs der Luſt über die Unluſt zu erreichen, iſt ſchlechterdings unmöglich. Sind ja ſelbſt in der Liebe, dem ſonſt ſo geprieſenen Himmelsgut der Menſchen, für beide Geſchlechter die ſummariſchen Leiden gröſser, als die ſummariſchen Freuden; und beſonders in dieſer Hinſicht beruht die Luſt auf einer Illuſion, die im Fortſchritt der Zeit zerſtört wird.[90]) Und hier iſt Hartmann mit »Prellereien der Natur« nicht ſparſam, die er im theoretiſchen Gebiete ſo hartnäckig ableugnet. Er betont in hohem Maaſse das Terenziſche: *Amantes, amentes!* Die Berechtigung der Liebe ſei nur daraus abzuleiten, daſs ſie eine hohe Bedeutung für den Fortſchritt und die ſchlieſsliche Erlöſung der Menſchheit habe; ſonſt wäre ſie ſchlechthin verwerflich. Bei der Liebe ſind in Wahrheit allein die Zwecke des Unbewuſsten, nicht, wie es den Anſchein hat, die der Liebenden ſelbſt wirkſam, — und ſo darf man dieſen mit vollem Rechte zurufen: *Sic vos non vobis.....* Das Reſultat der eudämonologiſchen Analyſe des menſchlichen Lebens, dieſer *Cenſura mundi* iſt alſo: Wir kommen niemals über den Nullpunkt der Empfindung hinaus; alles iſt eitel, nichtig und illuſoriſch. Alles

bringt mehr Unluſt, als Luſt. Ein anderer Maaſsſtab jedoch als der eudämonologiſche, etwa der ethiſche oder aeſthetiſche, wird an das Leben nicht angelegt. Die gemeine Luſtempfindung iſt es, an der Hartmann die Welt und das Leben miſst. Freilich würde wahrſcheinlich die ethiſche Analyſe ein ähnliches Reſultat geben: daſs nämlich das moraliſch-Schlechte weit das moraliſch-Gute überwiegt, und das Reſultat der aeſthetiſchen Analyſe möchte dahin ausfallen, daſs wir im empiriſchen Leben weit mehr verwerfende Geſchmacksurtheile ausſprechen müſſen, d. h. daſs des Häſslichen weit mehr iſt, als des Schönen. Wenn Hartmann in ſeiner Analyſe hervorhebt, daſs man ſich ſelbſt häufig in der Beurtheilung täuſche, indem man z. B. nach einer erreichten Luſt die Vorſtellung habe, dieſe überwiege trotz ihrer Flüchtigkeit alle um ihrer Erreichung willen übernommenen Schmerzen, ſo hat er hier gewiſs das Recht, das Urtheil des objectiven Philoſophen bis zu einem gewiſſen Grade über das ſubjective Urtheil zu ſtellen. Jene Täuſchung und Fälſchung des Urtheils erklärt ſich ganz einfach aus der Seltenheit der Luſt, die daher für das Subject einen viel gröſseren Werth erhält, ohne dagegen auch den objectiven Beobachter zu berechtigen, darum den vorangegangenen Schmerz, welcher die Bedingung dieſer Luſt iſt, eben ſo niedrig zu taxiren, wie dies der die Luſt Fühlende momentan nach pſychologiſchen Geſetzen nothwendig thun muſs. Ein einziger Luſtmoment kann allerdings in dem Menſchen die Vorſtellung erwecken, er übertreffe an Werth alle Schmerzen des Lebens; allein dies iſt eben nur eine begleitende momentane Vorſtellung, die nicht ſehr in die Wagſchale fällt. Denn es gibt ja auch Schmerzmomente, die von der entgegengeſetzten Vorſtellung begleitet ſind. Dieſe Begleitvorſtellungen dürfen alſo von dem Philoſophen nicht in die Abrechnung mit hereingezogen werden. —

Im zweiten Stadium der Illuſion wird das Glück als ein dem Individuum in einem transſcendenten Leben nach dem Tode erreichbares gedacht. Allein auch dieſe, beſonders im Chriſtenthum genährte, egoiſtiſche Hoffnung iſt nur eine Illuſion, welche der Fortſchritt der Zeit zerſtört. Im Chriſtenthum verbindet ſich die auf die Einſicht der Nichtigkeit des Irdiſchen gegründete Weltverachtung mit einer gläubigen Hoffnung auf eine ewige, transſcendente Seligkeit des Individuums. Allein Bewuſstſein und Individualität ſind nur in der Erſcheinung. Unſterblichkeit iſt Wahn. Der Wechſel auf

das Jenseits, der uns für die *Misère* des Diesseits schadlos halten soll, hat nur Einen Fehler: Ort und Datum der Einlösung sind gefälscht. Der Zustand nach dem Leben ist für den Einzelnen, wie der Zustand nach der Welt für das allgemeine Unbewusste — gleich Nichts. Auch diese Illusion des Egoismus, dass das liebe Ich im Jenseits das hier versagte Glück erreiche, muss fallen. Wir stehen gegenwärtig am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Stadiums; in dem dritten Stadium wird das Glück als in der Zukunft des Weltprocesses liegend gedacht. Auf die »heidnische« und auf die »christliche Periode« folgt nun eine rein »weltliche«. Sie ist nur eine Vorbereitung zu der letzten Wahrheit, in die wir nur stufenmäsig, wie bei den griechischen Mysterien eingeweiht werden, nämlich zu der äussersten Zumuthung, ein für allemal auf alles und jedes Glück total zu resigniren. Auf den »immanenten Optimismus der Gegenwart« und den »transscendenten Optimismus der Zukunft« folgt also ein »immanenter Optimismus der Zukunft«, der aber dann bestimmt ist, in den absoluten Pessimismus umzuschlagen; von dem Letzteren unterscheidet jener sich nur dadurch, dass er das Glück der Zukunft als ein positives sich vorstellt, während der Pessimismus das Glück der Zukunft negativ in der Möglichkeit der Selbstvernichtung erwartet. Im dritten Stadium unterliegt der Egoismus des Individuums dem Bewusstsein der universellen Solidarität der Interessen in der Menschheit. Jetzt erst wird der Egoismus vollständig gebrochen, was eine Hauptbedingung der Erlösung ist. Die Hauptaufgabe dieses Stadiums ist, den Gedanken zu verbreiten, dass der Einzelne für das Wohl des Ganzen arbeiten soll, wenn auch die letzte Einsicht dann zeigt, dass dieses Wohl nicht positiv, sondern negativ vorzustellen ist. Der Hauptbegriff des dritten Stadiums ist der der immanenten Entwickelung. Für das dem Weltwesen, der Menschheit in der Zukunft winkende Glück arbeitet der Einzelne. Jeder arbeitet also für das Wohl der zukünftigen Geschlechter — wie er meint; factisch arbeitet er, nach Hartmann, an dem grossen Todtengräbergeschäfte der Welt: der Fortschritt der Menschheit ist ja die Bedingung der endlichen Selbstvernichtung. Freilich ist dieser Fortschritt nur ein partieller; die Güter, können wir sagen, nehmen nur in arithmetischer, die Uebel dagegen in geometrischer Progression zu. Wenn auch Manches besser wird, so wird doch Vieles schlechter; die Menschheit wird alt, greisenhaft, bekömmt ein hippo-

kratisches Gesicht und kommt, lebenssatt und weltmüde, zum Bewusstsein, dass all ihr vermeintes Glück nur ein »glänzendes Elend« ist; »in ihres Nichts durchbohrendem Gefühle« erkennt sie, dass das Dasein eine babylonische Verwirrung, ein Jammerthal, ein wahnwitziger Carneval, dass das Leben ein wildes, eisernes Würfelspiel um — Nichts ist. Die Summe der unsittlichen Handlungen nimmt zu, weil die Steigerung der Sittlichkeit hinter der Verschärfung des ethischen Masstabes zurückbleibt. Die Ideale erweisen sich immer mehr als trügerisch; das Glück wird nicht vermehrt, nur die Wünsche und Bedürfnisse wachsen. Die pessimistische Stimmung erhöht sich durch Vererbung von Geschlecht zu Geschlecht und die brennende Frage nach dem absoluten Inhalt und Werth des Daseins löst sich so, dass man einsieht, alles Wollen sei thöricht und unvernünftig und die ganze Welt — werthlos in jeder Hinsicht. Die Menschheit ist dann ein müder Greis und hat nur Einen Wunsch:

»Ich wollt', es wäre Schlafenszeit und Alles wär' vorbei!«

Wie die Kette der Causalität nach rückwärts nicht unendlich ist, so ist es auch nicht die Kette der Finalität nach vorwärts; es gibt einen letzten, höchsten Zweck; das ist die Selbstaufhebung des kosmischen Weltwillens. Sie wird erreicht durch das Mittel des Massenselbstmordes der Menschheit; dies ist die *ultima ratio*, dies das dramatische *dénoûment* des Weltschauspiels. *Viribus unitis* muss die Erlösung erreicht werden. Der Weltprocess, der kein absoluter Selbstzweck sein kann, ist ein Vernichtungskampf des Logischen gegen das Alogische. Dieser Kampf hat einen Schlusseffect, »nach dem keine Zeit mehr sein wird«. Die menschliche Tragikomödie schliesst also mit einem Knalleffect; die Schauspieler, welche zugleich die Zuschauer sind, verschwinden von der Bühne in die Versenkung des Nichts; die Lichter werden ausgelöscht, und da wo vorher so viel Jammer und Elend und so viel buntes Treiben war, herrscht dann für immer Todtenstille; die Welt ist todt, sie ist ihr eigenes Grab, sie schlüpft gewissermassen in sich selbst hinein. Die Welt hat einen jüngsten Tag; und Hartmann spricht für sie vorahnend das ἔσσεται ἦμαρ als pessimistischer Prophet aus. Das Wollen ist der Kern des Lebens; das Wollen kommt nie zur Befriedigung; es ist unersättlich und darum die Wurzel alles Uebels, alles Elends und alles Schmerzes, welcher daher der Grundton der Welt ist. Dieses Elend findet nur dann ein Ende, wenn das Wollen aufhört; die

Menſchheit erhebt einen gemeinſamen Sturm, eine Revolution gegen den Weltwillen, den ſie durch einen gemeinſamen Oppoſitionswillen überwindet und in ſein Nichts zurückſchleudert. Die Welt geht aus den Fugen; das Lebensſpiel nimmt ein Ende mit Schrecken, und dies iſt ja beſſer als ein Schrecken ohne Ende — *the reſt is ſilence.* — *Sic tranſit* — *miſeria mundi*......

Der Wille verſchwindet auf dieſelbe zauberhafte Weiſe, wie er kam; beidemal erinnert er an den Freiherrn von Münchhauſen, der ſich an ſeinem eigenen Zopf aus dem Sumpfe herauszieht. Dem mythologiſchen Anfang entſpricht der apocalyptiſche Abſchluſs der Welt. Und wie wäre es denn, wenn wir Hartmann noch überbieten würden, wenn wir ſagen würden: »Freund, Deine Vorſtellung vom Weltende iſt das vierte Stadium der Illuſion«!? Stellen wir uns einmal auf den Standpunkt des conſequenten Peſſimismus! Dann müſſen wir ſagen, daſs Hartmanns Vertröſtung der Menſchheit auf eine Erlöſung ſelbſt nur eine infame Illuſion unſeres Bewuſstſeins, eine teleologiſche, optimiſtiſche Hoffnung ſei, deren Erfüllung nach den beſtehenden Weltgeſetzen eine Chimäre iſt. Und ſo iſt es auch mit der proponirten Hingabe des Einzelnen an das Ganze; auch das Ganze iſt nur eine Illuſion, die der Menſch ſich macht, um ſein Erdenwirken nicht als nutzlos gelten laſſen zu müſſen. Die Vorſtellung einer dauernden Fortwirkung deſſen, was der Einzelne ſchafft, zu Gunſten des Ganzen, iſt auch nur eine Illuſion; daher iſt die volle Hingabe jedes Einzelnen an den Weltproceſs und ſeine Schmerzen zu Gunſten der zukünftigen Erlöſung ein vollſtändig illuſionäres ethiſches Princip. Alſo nicht blos die Hoffnung auf eine zukünftige Erlöſung, ſondern auch die Idee eines Wirkens für das Ganze ſind bloſse Illuſionen, die ſich leicht zerſtören laſſen. Aus dieſen beiden Täuſchungen beſteht das vierte Stadium der Illuſion; und Hartmann macht in dieſer, wie in ſo vielen anderen Beziehungen einen ganz bedenklichen Rückſchritt und eine rückläufige Bewegung im Verhältniſs zu Schopenhauer. Es durchzuckt uns eine Ahnung von dem unermeſslichen Jammer des Daſeins erſt dann, wenn wir ſeine Endloſigkeit einſehen. Die Menſchheit kann ſich nicht *in corpore* den Hals abſchneiden; es würden neue Geſchlechter entſtehen, vielleicht auf anderen Planeten; und iſt denn dieſe anthropocentriſche Annahme Hartmanns, daſs in der Menſchheit eine ſolche Willensſumme vereinbar ſei, welche hinreiche, um die übrige

Welt mitzuzerſtören, nicht ein kindiſcher Irrthum? Kann der Menſch nie die eitle Einbildung laſſen, er ſei der Herr der Schöpfung? Denn iſt es etwas anderes, wenn Hartmann hier dem Menſchen die Macht zuſchreibt, die Welt zu zerſtören? Der Menſch iſt nicht Herr der Schöpfung und nicht Herr der Vernichtung; er iſt ein Spielball im ſeelenloſen, rechtloſen, blinden Kampf der Atome. Hartmanns Peſſimismus iſt das vierte Stadium der optimiſtiſchen Illuſion. — Nicht wir ſprechen ſo: ſo ſpricht der unverbeſſerliche, conſequente Peſſimiſt; wir beſtreiten im Gegentheil die Praemiſſe in der Form, wie ſie Hartmann ausſpricht, daſs nämlich in der Welt die Unluſt die Luſt überwiege, aus dem einfachen Grunde, weil es unmöglich iſt, hierüber eine allgemein gültige Behauptung aufzuſtellen.

Wir gehen, wie bei der Metaphyſik, nun auf die Conſequenzen über, welche Hartmann aus dem Geſagten zieht; jetzt zeigt ſich, daſs wir Recht hatten, der Frage nach dem Werth der Welt den angegebenen Ort anzuweiſen; denn im Verlaufe der Darſtellung fanden wir ja die Anknüpfungspunkte für die ſogenannten praktiſchen Fragen der Philoſophie. In dem Geſagten liegen offen und klar, wenn oft auch nur angedeutet, die Wurzeln der Ethik, der Geſchichtsphiloſophie, der Sociologie, und der Religionsphiloſophie. Unſere Eintheilung bewährt ſich alſo; der Peſſimismus erhält ſo ſein Bürgerrecht in dem Syſtem und erſcheint als fundamentales Glied deſſelben; er enthält neben dem Optimismus die Antwort auf die Frage nach dem Werth der Welt; die theoretiſche und die praktiſche Grundfrage ſind die beiden functionell von einander abhängigen Centren, um die ſich die verſchiedenen Disciplinen der Philoſophie nach ihrem logiſchen Zuſammenhange gruppiren.

Wir beſprechen zuerſt die Ethik Hartmanns. Ihre Wurzeln und ihre Begründung ſind allein in der eigenthümlichen Beantwortung der Frage nach dem Werth der Welt zu ſuchen. Da der eigentliche Zweck der Weltentwickelung die Selbſtaufhebung der Welt iſt, ſo iſt es die ſittliche Aufgabe des Menſchen, dieſen Weltzweck zu fördern. In der Ethik Hartmanns ſind zwei Grundgedanken enthalten; der erſte iſt die eudämonologiſche Begründung der Sittlichkeit. Die Sittlichkeit hat, wie Hartmann ganz im bewuſsteſten Gegenſatz zu dem ſtrengen »Moralismus« der Kant-Herbart'ſchen Schule lehrt, keinen abſoluten Werth. Die ſitt-

lichen Inftincte (denn auch der ethifche Charakter wurzelt tief im Unbewufsten) find nur dazu gefchaffen, die Unluft zu vermindern und die Luft zu erhöhen. Der alleinige Zweck des Unbewufsten kann die Glückfeligkeit, d. h. in diefem Fall die Selbftvernichtung fein; das Sittliche an fich ift nur Mittel zu diefem Glückfeligkeitszweck, nicht aber felbft für fich abfoluter Zweck. Ja die Sittlichkeit hat damit nicht einmal etwas vor der Unfittlichkeit voraus. Wie die Sittlichkeit nur dem Zwecke der Luft oder der Verminderung der Unluft dient, fo ift auch alle Unfittlichkeit ein Mittel, um die fchliefsliche Luft zu vermehren, *refp.* das Leid zu vermindern oder die Selbftvernichtung herbeizuführen; denn ohne Unfittlichkeit ift keine Individuation und ohne Individuation keine Welterlöfung möglich; ja — die fteigende Unfittlichkeit dient fogar dazu, den Wunfch nach Erlöfung zu befchleunigen. Alfo kann Hartmann nur dem Menfchen anrathen, dem Weltprocefs im Ganzen fich hinzugeben; aber wie es gleichgültig ift, ob man fich das Ziel deffelben negativ oder pofitiv vorftelle, fo ift es auch offenbar ganz gleichgültig, ob man fittlich oder unfittlich in denfelben eingreife; beides führt zum Ziel, und dient dem Zwecke der Befchleunigung der Welterlöfung. Somit zerftört fich Hartmanns Moralprincip felbft; und daffelbe ift nur gegen den unthätigen Quietismus gerichtet, nicht aber kann es die Sittlichkeit pofitiv begründen. Nichtsdeftoweniger ift es anzuerkennen, dafs Hartmann Alles that, um von feinen Prämiffen und von feiner Evolutionstheorie aus die Privatmoral zu retten, obgleich er fich nicht fcheut, fie dem Zwecke der Luft unterzuordnen. Zu diefem eudämonologifchen Relativismus kommt nun der zweite Grundgedanke, dafs der Einzelne fich in voller Lebensbejahung an den allgemeinen Weltprocefs hingeben müffe, um die Welterlöfung zu fördern. Der »ethifche Werth des Peffimismus« foll eben darin liegen, dafs durch die Welt- und Lebensverachtung am leichteften die Selbftverleugnung gewonnen werde. Afcefe, Quietismus, Selbftmord find unfittlich, weil fie auf Egoismus beruhen; nicht das *bene latere* erfcheint ihm ein *bene vivere*, fondern eine entfchloffene und öffentliche Mitarbeit an den gefammten Kulturintereffen; ebenfowenig darf man ein frivoles »*après nous le déluge*« ausfprechen, fondern an die Stelle des Egoismus hat im dritten Stadium die intereffelofe Hingabe an das Glück und die Aufgaben der Allgemeinheit, der »Geift der Zufammengehörigkeit« zu treten, im Anfchlufs an die

pantheiſtiſch-buddhiſtiſche Idee, daſs »daſſelbe Weltweſen in allen Individuen meinen und deinen Schmerz fühle.« Dieſe ethiſchen Ideen Hartmanns bedürften noch einer ſpecielleren Durcharbeitung.[91]) Hartmann fühlt die Nothwendigkeit, der aus ſeinem theoretiſchen Syſtem unfehlbar folgenden Verzweiflung am Leben einen Damm zu ſetzen. In einer eigenen Abhandlung ſucht er die Frage, »ob der peſſimiſtiſche Monismus troſtlos ſei«, mit Nein zu beantworten; allein wir ſahen ſchon, daſs ſein Peſſimismus eben durchaus nicht conſequent durchgeführt iſt, daſs er im Gegentheil vermittelſt innerer Widerſprüche in einem Optimismus endigt. Für diejenigen, welche ſchon auf ſeinem Standpunkt ſtehen, und für diejenigen, die noch im dritten Stadium der Illuſion befangen ſind, bleibt aber das ethiſche Motiv daſſelbe: nämlich die Hingabe an den Weltproceſs, damit ihn Jeder in ſeinem Theile fördere und dadurch das endliche Glück, *reſp.* die endliche Vernichtung raſcher herbeiführe. Wir blicken hier etwas tiefer hinein in die Gedankenarbeit, die der Aufſtellung des Syſtemes »des Unbewuſsten« vorhergegangen ſein mag: die neue Idee der endlichen Welterlöſung war nöthig ſchon aus dem Grunde, um aus ihr eine lebendigere Ethik, eine farbenreichere culturhiſtoriſche Anſicht zu gewinnen, als ſie bei Schopenhauer möglich war. Jedoch ſcheint mir H. Lorm Recht zu haben, der in ſeinen »Philoſophiſch-kritiſchen Streifzügen« bemerkt, Hartmann verſtecke den Mangel einer Individual-Ethik hinter der Vorſchiebung einer Welt- und Social-Ethik, und ſein Syſtem ſei in ſeinen praktiſchen Conſequenzen brüchig und unhaltbar, ja gezwungen, ſich mit dem Hegel'ſchen Begriff der Allgemeinheit zu verquicken, nur daſs es ihn aus dem Optimiſtiſchen ins Peſſimiſtiſche überſetze. Und das wird denn auch Niemand leugnen, daſs eine Begründung der individuellen Moral auf die von Hartmann verſuchte Weiſe nicht möglich iſt, ſchon weil es ihm nicht gelungen iſt, den Zuſammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen ſo zu faſſen, daſs der Einzelne ein Intereſſe an dem Letzteren nehmen könnte, abgeſehen davon, daſs das von ihm geforderte Intereſſe einzig und allein auf der vagen Hypotheſe einer einſtigen Selbſtvernichtung beruht, einer Idee, die mehr ein Scherz als eine Hypotheſe zu nennen iſt.

Indem alſo das Princip der praktiſchen Philoſophie oder ihre Maxime ſo lautet: »Mache die Zwecke des Unbewuſsten zu den Zwecken deines eigenen Bewuſstſeins« (wobei es für das Handeln

gleichgültig ist, ob man das Ziel der Weltentwickelung und der Weltgeschichte sich positiv oder negativ denkt), erhellt, inwiefern nun die Ethik mit der eigenthümlichen Geschichtsphilosophie Hartmanns zusammenhänge. Diese nun hat nur wenig Beachtung gefunden und doch hängt sie nicht nur aufs engste mit seinem System zusammen, sondern ist auch an und für sich höchst beachtenswerth.

Wenn irgend ein Punkt geeignet ist, unsere oben gemachte Eintheilung zu rechtfertigen, so ist es die Geschichtsphilosophie; bei ihr ist es fast noch evidenter, als bei der Ethik, dafs für sie die Frage nach dem Werth der Welt den Ausgangspunkt bildet, oder, wenn man lieber will, dafs sie in diese Frage schliesslich einmündet. Der formelle Grundbegriff der Hartmann'schen Geschichtsphilosophie ist der der Entwickelung, des Fortschrittes vom Einfacheren und Niederen zu immer höheren und reicheren Lebensformen, (der jedoch nicht mit dem Fortschritt zum Guten zu verwechseln ist, den Hartmann nur bedingt zugibt); der materielle Grundgedanke aber ist derselbe, dem wir schon oben begegneten: die oben mitgetheilte Eintheilung Hartmanns, die Eintheilung der Illusionen in die drei Stadien enthält zugleich die Entwickelungsstufen, die grofsen Epochen der Menschheit. Die erste ist die jüdisch-griechisch-römische Welt; die zweite ist die christliche Welt, die dritte liegt noch in der Zukunft; aber sie wird in der Gegenwart vorbereitet. Jede Periode ist ein Fortschritt gegen die frühere. Das Eintheilungsprincip ist nicht etwa das politische, rein historische, sondern es ist das speculative; die jedesmalige Weltanschauung, als der Extract und die Blüthe einer Culturepoche, bildet das charakteristische Merkmal einer grofsen Periode; mit Recht hat man hier die Hegel'sche »Phänomenologie des Geistes« zur Vergleichung angezogen, zu der allerdings Hartmann's »Phänomenologie des Unbewufsten« ein überraschendes Gegenstück bildet. — Die bekannte Schrift Hartmanns über die Selbstzersetzung des Christenthums enthält neben der religionsphilosophischen Idee ein geschichtsphilosophisches Programm.

Die geschichtsphilosophische Perspective, die uns Hartmann für die Zukunft eröffnet, ist eine höchst traurige. Hartmann entwirft ein entsetzliches Bild dieser Zukunft. Die Unsittlichkeit nimmt zu, der Weltfortschritt erhöht nicht das Glück der Menschheit, sondern nur das Bewufstsein des Elendes. Auch hier begegnen wir jenem

verſchränkten, paradoxen Gedankengange Hartmanns, mit Hilfe deſſen er Alles auf den Kopf ſtellt. Er gibt dem Optimiſten zu: die Welt iſt die beſte; ſetzt jedoch hinzu: aber ſie iſt trotzdem ſchlechter als keine. Er gibt dem Moraliſten zu: Man muſs dem allgemeinen Wohle dienen; ſetzt aber hinzu: dieſes beſteht in der endlichen Selbſtvernichtung. Er gibt dem Geſchichtsphiloſophen zu: die Welt hat als höchſten Zweck die Glückſeligkeit; ſetzt jedoch hinzu: aber dieſe Glückſeligkeit iſt das *Nirwana*. So gibt er hier zu: die Entwickelung der Welt führt zu einem Fortſchritt; ſetzt jedoch hinzu: aber dieſer Fortſchritt bringt noch viel mehr Elend und iſt daher nur der Weg zum negativen Glücke, d. h. zur Selbſtvernichtung. Dieſe paradoxe Gedankenverſchränkung bei Hartmann iſt ein Zerrbild der dialectiſchen Methode Hegels. Indeſſen befindet ſich Hartmann in einem ſonderbaren Selbſtwiderſpruch; einerſeits ſieht er nur in der Zunahme des Elends und des Bewuſstſeins vom Elend die Möglichkeit der Erlöſung; andererſeits empfiehlt er gerade umgekehrt, an der Verbeſſerung und Ausbildung der Menſchheit zu arbeiten. Wäre denn nicht ein Rückſchritt, ein Rückfall in das Mittelalter, der uns ja von einer gewiſſen Seite her ſo gerne leicht gemacht würde, das fürchterlichſte Elend und würde daher nicht ein ſolcher Rückfall die ſchlieſsliche Selbſtvernichtung mehr beſchleunigen, (da ja doch, wie im Chriſtenthum, der vorhergehende Maximalſtand des Elends die Bedingung der Erlöſung ſein ſoll) als ein immer weiterer Fortſchritt? Hartmann behilft ſich eben mit der Ausrede, der Fortſchritt ſei nur theilweiſe eine Verbeſſerung; er ſei mehr ein Fortſchritt zum Schlimmen; auſserdem muſs zum Zweck der Selbſterlöſung auch materiell die Menſchheit ſoweit fortgeſchritten ſein, um in möglichſt enger Communication zu ſtehen, durch die es ihr möglich iſt, in einer gemeinſamen Action plötzlich die Welt zu verneinen.

Die ſpeciellere Ausgeſtaltung der Zukunft iſt Sache der beiden letzten Punkte, der Sociologie und Religionsphiloſophie. In der ſocialen Frage ſtellt ſich Hartmann ebenfalls wieder ganz originell auf die Seite der Sociali ſten. Es werden und müſſen die von den Sociali ſten geforderten Veränderungen eintreten, aber ohne daſs dadurch der Glücksſtand der Menſchheit weſentlich gebeſſert würde. Die fortſchreitende Intelligenz bringt den Maſſen das Bewuſstſein ihres Elendes; denn das iſt ja eben der Fluch der Steigerung des Bewuſstſeins, daſs der Menſch nur immer mehr ſein

Elend, feine jämmerliche Lage einfieht. Aufserdem foll nach Hartmann in Zukunft trotz des Fortfchrittes die Hungersnoth permanent werden. Eine leere Einbildung ift es ferner von Seiten der Socialiften, wenn fie glauben, dafs durch die Einführung ihres Syftemes in der Gefellfchaft das Elend wefentlich vermindert werde. Wenn Eine Quelle des Elends verftopft ift, brechen zehn andere dafür auf; und gerade die angeftrebte allgemeinere Bildung der Maffen ift der Quell neuen Elends, indem die Menfchen dadurch immer mehr zum Bewufstfein ihrer elendiglichen Lage erwachen; je mehr die Ausflucht vor der peffimiftifchen Einficht in das Wefen des eigenen Willens durch die bisher mögliche Abwälzung auf äufsere Urfachen in der Zukunft — verfperrt wird, (indem die fcheinbar ergiebigften Quellen des Elends verftopft werden, die aber nur unwefentlich find), defto mehr wächft auch die Erkenntnifs, dafs der Schmerz dem Willen zum Leben immanent, dafs die Jämmerlichkeit des Dafeins in dem Wefen des Dafeins felbft begründet und von den äufseren Verhältniffen mehr fcheinbar als in Wirklichkeit abhängig ift. Eigenthümlich ift nun wieder die bekannte, fchon oben berührte Annäherung Hartmanns an den chriftlichen Providenzbegriff, wenn er das Unbewufste die gefchichtliche Entwickelung zweckmäfsig leiten läfst, theils durch Einpflanzung eines inftinctiven Dranges in die Maffen, theils durch Production von bahnbrechenden Genies; denn auch die Entwickelung der Menfchheit im Ganzen ift eine organifche und in diefes greift ja das Unbewufste lenkend ein. Das Unbewufste lenkt den beftändigen Kampf um's Dafein teleologifch im Intereffe der Entwickelung. Bemerkenswerth ift aufser diefem Rückfall in die Mythologie noch die Anficht Hartmanns, dafs die Staatsform der Zukunft die Staatenrepublik, die Gefellfchaftsform die Affociation fein werde; aber in jeder Beziehung wird das Elend fich vermehren.

In engem Zufammenhang mit dem Bisherigen und im engften mit der Frage nach dem Werth der Welt fteht die Religionsphilofophie Hartmanns. Ueber die pfychologifch-metaphyfifche Bedeutung der Religion und ihren Zufammenhang mit Myftik und Philofophie müffen wir hinweggehen; wir können hier nur die religiöfe Frage im engeren Sinne befprechen. Die Entwickelung der Religionsformen ift identifch mit den genannten drei Stadien. Mit dem Wachsthum »der geiftigen Subftanz d. h. des peffimiftifchen Bewufstfeins der Menfchheit« verliert die fichtbare Kirche und die

Religion an Wichtigkeit und umgekehrt — können wir ſagen, — tritt das Problem vom Werth der Welt deſto ſtärker hervor, je mehr die Religion zurücktritt. Das Chriſtenthum muſs nach Hartmann entweder moniſtiſch werden oder untergehen. Hartmanns Schrift über »die Selbſtzerſetzung des Chriſtenthums und die Religion der Zukunft« gibt dem Chriſtenthum den Rath, ſich mit buddhiſtiſchen Ideen zu verſchmelzen; nur ſo könne es ſich hinüberretten in die neue Aera. Die Religion der Zukunft fällt weſentlich mit dem Hartmann'ſchen Syſtem zuſammen; der religiöſe Cultus fällt hierbei natürlich weg. Der Menſch der Zukunft iſt keiner eigentlich religiöſen Erbauung mehr zugänglich, höchſtens kann das Bewuſstſein des myſtiſchen Zuſammenhanges mit dem All-Einen einen Erſatz für den bisherigen Cultus bilden. Die Hauptaufgabe der Prediger in der Zukunft würde alſo ſein, die Menſchen auf die letzten Conſequenzen des Peſſimismus vorzubereiten. Wie einſt die chriſtlichen Krieger dem Prieſter todesmuthig in die Schlacht und das dichteſte Kampfgewühl hinein folgten, den Blick auf das Kreuz, das Symbol des Ewigen, Heiligen und Göttlichen gerichtet, ſo ſtürzen ſich die Schaaren der Zukunft lebensmüde, weltverachtend in das Nirwana, den Blick auf das groſse Symbol des Peſſimismus gerichtet, das ſeine Prieſter vorantragen — die Null! — —

»Wie anders wirkt dies Zeichen auf mich ein!« können wir ſprechen, wenn wir uns von dem Modergeruch dieſes Syſtems hinwenden zu dem frühlingsfriſchen, kerngeſunden Realismus, dem thaten- und lebensfrohen Optimismus Dührings. Muſsten wir oben, wie der Geiſterchor dem Fauſt, dem Peſſimiſten zurufen:

Weh! Weh!
Du haſt ſie zerſtört,
Die ſchöne Welt,
Mit mächtiger Fauſt!
Sie ſtürzt, ſie zerfällt!
Ein Halbgott hat ſie zerſchlagen!
Wir tragen
Die Trümmer ins Nichts hinüber,
Und klagen
Ueber die verlorne Schöne. —

ſo erfüllt der Optimiſt die ſich daran anſchlieſsende Aufforderung:

Mächtiger
Der Erdenſöhne,
Prächtiger

Baue fie wieder,
In deinem Bufen baue fie auf!
Neuen Lebenslauf
Beginne,
Mit hellem Sinne,
Und neue Lieder
Tönen darauf! —

Obwohl die Prämiffen, welche den Philofophen nöthigen, den Schlufs auf Peffimismus oder Optimismus zu ziehen, nicht allein in der theoretifchen, intellectuellen Domaine des Menfchen liegen, fondern vielmehr und faft ausfchliefslich auf ethifchem und pfychologifchem Gebiete d. h. in fubjectiven Stimmungen, zufälligen Lebenserfahrungen, im Charakter und Temperamente zu fuchen find, und obwohl die Verfchlingungen und Verfchränkungen der verfchiedenen die Weltauffaffung beftimmenden Principien fehr complicirter Natur find, fo, dafs man fowohl vom Materialismus, wie vom extremften Idealismus oder von irgend einer fonftigen, beliebigen theoretifchen Weltauffaffung aus etwa zum Peffimismus gelangen kann, — fo läfst fich doch vielleicht, wenigftens für die meiften Fälle, folgende einfache Formel hiefür aufftellen, dafs nämlich der Realismus fich zum Optimismus gerade fo verhalte, wie der Idealismus zum Peffimismus. Von dem theoretifchen Zweifel an der Wahrheit und Einzigkeit der Erfcheinungswelt bis zur praktifchen Verzweiflung an ihr ift nur Ein Schritt. Ift die Erfcheinungswelt einmal als das Unwahre und nicht Seiende erkannt, fo ftellt fich auch leicht die Anficht von ihrer Werthlofigkeit und Schlechtigkeit ein; und es kommt dann nur noch auf die Beftimmung des transfcendenten Seins an, ob fich dann an den empirifch-immanenten Peffimismus ein transfcendenter Optimismus oder Peffimismus anfchliefse; für jenes find Plato und das Chriftenthum, für diefes Schopenhauer und der Buddhismus die klaffifchen Belege. Der Realift dagegen, welcher die Erfcheinungswelt für das volle und ganze Sein nimmt, hinter dem nichts mehr ift, worauf er fich zurückziehen kann, wird eher geneigt fein, fich diefem einzigen Sein vertrauensvoll in die Arme zu werfen, als der Idealift, der die Erfcheinung nur für ein getrübtes Abbild einer Idealwelt hält. Und Letzteres ift ja fchliefslich ebenfo bei Hartmann der Fall, wie Erfteres bei Dühring. Dafs fich hievon freilich auch Ausnahmen finden, läfst fich wohl denken, war doch z. B. der Idealift Hegel Optimift, der Materialift Lucrez Peffimift; doch wird fich dann immer finden, dafs der Idealismus in diefem Falle

etwas Realiſtiſches an ſich trägt, und daſs der Materialismus ſich mit einer Art des Idealismus, wie z. B. hier mit dem ethiſchen Idealismus verſchwiſtert. Umgekehrt aber wird auch der, welcher die Wirklichkeit ſchlecht findet, geneigt ſein, nicht an ſie zu glauben, und wer zufrieden mit ihr iſt, andererſeits auch ihre Realität unbedenklich anerkennen. —

Die metaphyſiſche Wurzel des Dühring'ſchen Optimismus liegt in der Beſtimmung des All-Einen Seins als des Trägers aller Realität, als des Kernes aller Vernünftigkeit; das All-Eine Sein aber fällt zuſammen mit der materiellen Welt der Erfahrung. Den pſychologiſchen Urſprung deſſelben aber ſetzt Dühring ſelbſt in den univerſellen Affect; dem Ganzen der Welt gegenüber finden erhebende oder niederdrückende Gemüthsbewegungen ſtatt. Dühring leugnet nicht, daſs in dieſen Bewegungen ein peſſimiſtiſcher Habitus ſich ausbilden, daſs auch der negative Pol überwiegen könne. Allein in Wahrheit und genährt mit umfaſſenderer Einſicht kann er doch nur die allein haltbare Geſtalt der Zufriedenheit mit dem Weltgange, der Ausgleichung und Harmonie an ſich tragen. In dem univerſellen Affect, d. h. in der Gefühlsgeſtaltung gegenüber der Totalität des Lebens und der Welt, alſo gegenüber dem Univerſum, (das aber ja nicht perſonificirt werden darf), ſpricht ſich das höchſte Lebensgefühl aus, welches die Mannigfaltigkeit unſerer Gemüthsbewegungen unter der Vorherrſchaft einer beſtimmten Richtung zuſammenfaſst. Er iſt die Reſultante aus unzähligen Factoren und bezieht ſich nicht auf einzelne Seiten oder Theile des Lebens, ſondern auf das Ganze des Daſeins. Er treibt auch, wie wir ſahen, zur lebendigen Weltauffaſſung und iſt ſo die Wurzel ſowohl der theoretiſchen, wie der praktiſchen Welt- und Lebensanſchauung.

Dühring hält die Frage nach dem Werth der Welt, die Unterſuchung, ob die Thatſachen beſtimmten von uns verſuchsweiſe angenommenen Zwecken, alſo beiſpielsweiſe dem Zwecke der Glückſeligkeit entſprechen, für ein entſcheidendes Problem des Menſchenlebens, obwohl er nicht leugnet, daſs es ſich in den letzten Jahrzehnden mit unverhältniſsmäſsiger Breite in den Vordergrund gedrängt habe.

Mit Entſchiedenheit ſucht er in dieſer Streitfrage den wahren Optimismus zu begründen; er weiſt ebenſoſehr den falſchen Optimismus zurück, als er die relative Berechtigung des Peſſimismus anerkennt. Er leugnet die Uebel nicht. Aber es gibt nach ihm für ſie

in letzter Inſtanz eben keine andere Beruhigung, als die Ergebung in eine urſprünglich in der Natur des Seins liegende, ſpinoziſtiſch gedachte Nothwendigkeit. Dieſe Nothwendigkeitslehre macht er entſchieden geltend gegen das »empörende« Zurückgreifen auf einen mehr oder minder bewuſsten Willen. Im Gegenſatz zu dieſer Zufälligkeitslehre — ſo können wir die damit gemeinte Hartmannſche Anſicht charakteriſiren — betont Dühring, daſs die Seele des Menſchen nur in einem Aeuſserſten, welches nicht anders ſein kann und werden konnte, die letzte Ruhe und das ideelle Gleichgewicht finden kann. Wenn es, meint Dühring, nicht dieſelbe Nöthigung iſt, vermöge deren $2 \times 2 = 4$ iſt, durch die auch alle anderen Verhältniſſe und Schickſale im Sein beſtimmt werden, ſo bleiben alle die übelen Thatſachen des Weltzuſammenhangs für jedes weiter denkende Weſen unerträglich. Auch hier liegt nur in dem Aufhören der Berechtigung der Frage nach dem Warum die Möglichkeit ideeller Beruhigung.

Dühring unterſucht zunächſt die Urſachen der pathologiſchen Erſcheinung des Peſſimismus, aus denen ſich das markirte Hervortreten peſſimiſtiſcher Neigungen im XIX. Jahrhundert erklären laſſe; und wenn Hartmann auf ähnliche Weiſe die culturhiſtoriſchen und pſychologiſchen Motive des Optimismus und der optimiſtiſchen Illuſion aufſucht, um den Optimismus ſo in ſeiner Wurzel auszurotten, ihn bis in ſeine letzten und geheimſten Schlupfwinkel zu verfolgen und jegliche Hoffnung auf Glück als Täuſchung zu brandmarken, ſo ſucht Dühring die Quellen des Peſſimismus und des peſſimiſtiſch-finſteren Wahnes und der peſſimiſtiſchen Corruption aufzudecken, um ſie ein für allemal zu verſtopfen. Der klaſſiſche, normale Vertreter des Peſſimismus iſt ihm nicht der romantiſch angekränkelte, paſſive Sonderling Schopenhauer, nicht der frivole Heine, ſondern der »Entrüſtungspeſſimiſt« Byron, deſſen Peſſimismus immer mit einer »heroiſchen Action verbunden war«. Mit einer für Dühring charakteriſtiſchen Einſeitigkeit läſst er nur dieſen Peſſimismus gelten, da ſeine Wurzeln in ſocialen Miſsſtänden liegen ſollen, welche der Beſſerung fähig ſind. Denn der (von ihm ſelbſt vertretene) »Entrüſtungspeſſimismus« eines Byron ſoll aus den Miſsſtänden der engliſchen Geſellſchaft allein entſtanden ſein. Byrons nach dem Ideal beſſerer Culturzuſtände ſtrebende, aber durch Reaction bedrückte Leidenſchaft ſchlug prophetiſche Töne an; er ſteht hoch über dem vulgären Zeitpeſſimismus, da bei

ihm die natürliche Leidenschaft des Lebens die Oberhand behielt. Freilich vergifst Dühring, dafs dies nur eine der Quellen des Byronschen Pessimismus war; die andere war die allgemeine, unheilbare Wunde des menschlichen Geschlechtes. Entschieden verwirft er aber den »Bevölkerungspessimismus« von Malthus, an den sich Darwin wieder anschliesst. Und wenn auch der Letztere aus dem Kampf um's Dasein Fortschritte ableitet, so leugnet Dühring doch entschieden die Wahrheit dieser Idee. Die Darwin'sche Lehre, die er ja auch naturwissenschaftlich bekämpft, scheint ihm eine unheilvolle Handhabe des Pessimismus und der Manchesterpartei zu sein. Da haben wir nun auf einmal den tieferen Grund seiner Polemik gegen Darwin; socialpolitische Motive einseitigster Art liegen ihr zu Grunde. Der Socialist, der an die Realisation seiner Utopieen glaubt, mufs in dem Darwin'schen Kampf um's Dasein, in der darin liegenden Concurrenz und dem Recht des Stärkeren eine feindliche Idee erblicken. Jene Malthus-Darwin'sche Idee, dafs die Organismen im Kampf um's Dasein sich gegenseitig die Existenzbedingungen streitig machen, dafs die Menschheit im Verhältnifs zu den vorhandenen Nahrungsmitteln viel zu schnell wächst, dafs also durch gegenseitige Vernichtung die dichten Reihen der Bevölkerung gelichtet werden müssen, dafs mit der Ueberzahl der Organismen grausam aufgeräumt werden mufs, — erscheint ihm eine demoralisirende und lebensfeindliche Theorie und eine gefährliche Handhabe des Pessimismus, sowie des socialen Egoismus zu sein und in verwerflicher Einseitigkeit den Kampf als die ausschliefsliche Grundgestalt der kosmischen Beziehungen zu betonen, während doch auch positive Beziehungen zwischen den höheren Organismen sich geltend machen, d. h. die gemüthlich-ethischen Motive, die man nicht übersehen darf. An Stelle der auf den gemeinsten Egoismus basirten Concurrenz verlangt er ethische, auf edlere Menschlichkeit gerichtete Bestrebungen. Noch viel entschiedener, als den falschen Pessimismus verwirft er den sclavischen, verfälschten Optimismus eines Leibnitz, den schon Voltaire im Candide mit den bekannten Worten verhöhnte: *Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles.* Er schliesst sich im Allgemeinen dem mit idealem »Entrüstungspessimismus« (nämlich Entrüstung über die gegenwärtigen socialen Misstände) verbundenen Optimismus eines Bruno, Rousseau, Shelley an. Mit kosmischem Optimismus verbindet sich bei ihm entschiedene Verachtung der socialen Ueberlieferungen; nur

ein Ueberblick über die Universalgestaltung und über die Gesammtdimensionen des Seins hilft über »die bösen Träume des Pessimismus« hinüber. Eine solche Combination des Optimismus mit dem Pessimismus ist für ihn der hohe Standpunkt, der das Ganze überschauen läfst, von wo die Uebel des Daseins in ihrem richtigen Verhältnifs bemessen und mit dem gutartigen Grundzuge der Welt vereinbar werden. Heroische Thätigkeit mufs an Stelle des schlaffen Pessimismus, besonders in socialen Dingen treten. Man soll nicht träge dem Steigen des Elends zusehen, noch die Politik des Pessimismus befolgen, der verzweifelnd die Hände in den Schoofs legt und ein faules Gehenlassen predigt, bis die Mechanik des socialen Geschehens von selbst eine Aenderung hervorbringe, sondern mit rüstiger, mächtiger Faust soll man dem abwärts rollenden Rad der Geschichte in die Speichen fallen und es in die allein richtige Bahn des Socialismus bringen. Noch mehr verwirft er den »Jenseitigkeitspessimismus«, der an die Stelle einer natürlichen Umschaffung der Verhältnisse mit Schopenhauer auf die Flucht in's Jenseits oder Nichts abzielt, und der also, können wir sagen, bei der negativen »Kritik der Thatsachen« ebenso nach halbvollbrachter Arbeit stehen bleibt, wie der absolute Scepticismus bei der negativen »Kritik der Begriffe«. Eine Folge der Ausschweifung und des Ekels aus lüsternem Lebensrausche ist ihm der »Faulungs- oder Corruptions-Pessimismus« der Gegenwart, der als eine gerechte Nemesis auf die Schlemmerei und Ueberladung in den höheren Klassen erfolgt sei. Er ist ihm eine Folge der Verderbtheit des Wissens und Wollens; für das wurzelhaft gute Streben wird Sein und Welt nie etwas darstellen, woran in seiner Totalität zu verzweifeln wäre. Solcher Pessimismus sei der Ausdruck »wurmstichiger Lebensverhältnisse«; seine Heilung liege in der Besserung der socialen Umstände. Aller Pessimismus sei nur ein theoretisches Gegenstück thatsächlicher Spannungszustände und ein Symptom socialer Verwesung.« Man unterbindet ihm die Adern und entzieht ihm die Berechtigung, wenn erst die socialen Zustände gebessert sind. —

Die »positive Schätzung der Lebenselemente« ist ein Hauptgegenstand der »Wirklichkeitsphilosophie«; sie soll ohne »optimistische Beschönigung und ohne pessimistische Verläumdung« stattfinden; aber entgegen der verdammenden Abschätzung des Daseins von Seiten des Pessimismus sucht sie eine gerechtere und richtigere Würdigung des Lebens und seiner Elemente anzubahnen, die natür-

lichen Urfachen der Gemüthsbedrückung zu unterfuchen und die dem Leben feindlichen Kräfte, die innerhalb des Lebens felbft haufen, auf ihre Rolle und ihre Schranken zu prüfen.

Der Maafsftab der Schätzung des Lebens ift die **normale, naturgemäfse Empfindung**, nicht aber eine maafslofe Sentimentalität. Vor Allem mufs man fich, um den Abweg des Peffimismus zu vermeiden, davor hüten, befchränkte Störungen und partielle Mängel auf den Charakter des Ganzen zu übertragen. Thatfache ift die Lebensfteigerung auf den höheren Stufen der Organifation; der pofitive Lebensgehalt ift unendlich reicher auf den entwickelteren Stufen; das könnte aber nicht der Fall fein, wenn das Leben eine fchlechte Production wäre. Es ift zwar real-logifch im Antagonismus der Welt begründet, dafs die neue Freude auch neuen Schmerz gebiert; allein es ift nicht nachgewiefen, dafs der Antheil des Schmerzes auf den höheren Stufen mit gröfserer Gefchwindigkeit wachfe, als der Antheil der Freude; eine folche Annahme widerftrebt fowohl dem allgemeinen Schematismus der Dinge, als den wirklichen, einzelnen Thatfachen. Das Leben, fich zu immer reicheren Geftaltungen potenzirend, nimmt an Gehalt, Kraft und Harmonie zu. Freilich limitirt Dühring diefe Behauptung felbft durch das Zugeftändnifs, dafs auf den höheren Bewufstfeinsftufen die Qual häufig zunehme, weil eben auch die ideelle Empfindlichkeit in demfelben Maafse zunehme; und die fchlimmfte Seite der Pein ift ja die ideelle. Nur niedere Bewufstfeinsftufen find »dickfellig,« wenn man diefen neuerdings in der Politik beliebten Ausdruck hier anwenden darf. Alfo mit der Lebensfteigerung wächft auch der »pofitive Werth des Dafeins«. Die Wurzel der Schätzung des Dafeins liegt nun in unferer, aus dem Willen entfpringenden »Leidenfchaft für ein höheres Dafein«; denn wenn wir die Dinge fchlecht finden, fo thun wir das, weil wir fie **anders wollen**, weil wir nicht mit ihrer Thatfächlichkeit zufrieden find; und indem das Gefühl zwifchen feinen mehr oder minder befriedigten Geftaltungen unterfcheidet, ift es das Maafs feiner felbft. Da läfst fich denn nun nicht leugnen, dafs fich jenem höheren Triebe viele Hinderniffe und Uebel gegenüberftellen und das find nicht blos die phyfifchen Uebel, an die fich der ordinäre Peffimismus vorwiegend hält, fondern auch jene unendlich viel peinvolleren Lebensbeziehungen, die aus den intimften moralifchen Beziehungen des Menfchen zum Menfchen ftammen. Zu ihrer Vertheidigung *refp.* Rechtfertigung macht nun Dühring die bekannte, nicht mehr ganz

ungewöhnliche Wendung aller Optimisten: er erklärt die Uebel für nothwendiges Heizmaterial, um das Lebensspiel wach zu erhalten. Ohne die »natürlichen Widerstände« gäbe es kein lebenswerthes Dasein. Die Widerstände des Lebensgenusses sind integrirende Bestandtheile dieses Genusses selbst. Auch das organische Leben, wie das psychische, besteht nur in einer stetigen Ueberwindung von Hemmungen. Einseitiger Lebensgenufs ohne Mühe und Anstrengungen ist eine utopistische Phantasie. Das Leben in jeglichem Sinne des Wortes besteht in einer stetigen Ueberwältigung der mechanischen Widerstände; mit einem teleologischen Optimismus findet Dühring eine Bürgschaft für das Zusammenstimmen von Ziel und Kraft in der Thatsache, dafs ja das Sein selbst jene Hemmungen nothwendig einschliefse. Eine Unproportionalität von Hemmung und Leben wäre ein Zeichen einer inneren Uneinigkeit im Sein; woher soll diese aber, ruft er mit einer *petitio principii* aus, kommen, da die Natur eine universelle, alles umfassende Einheit ist?

Zur näheren Begründung stellt Dühring nun sein interessantes »Gesetz der Differenz« auf. Schon das Wesen aller Empfindung beruht auf Differenz, und auch das Lebensspiel im weitesten Sinne besteht nur im Antagonismus, in der Differenz der Kräfte. Der Uebergang, der Wechsel gibt Reiz; ja der so gefürchtete Tod ist auch ein nothwendiges Lebenselement; denn auch er ermöglicht einen solchen Rythmus; auch der Wechsel der Lebensalter gehört u. A. zu jenen genufserzeugenden Uebergängen. Ohne Intervalle und ohne Differenzen wäre das Leben roh und schaal. Im Wechsel der Lebenssituationen entwickeln sich die entscheidenden Reize. Ein weiter zu berücksichtigender Factor ist die »Wirkung des Ideals«, das freilich zunächst negativ durch Vergleichung mit der Wirklichkeit extreme Spannungszustände im Gefühlsleben entstehen läfst, aber dann doch auch durch die ideale Vorwegnahme der Zukunft des Menschengeschlechtes positiv wirken soll, wobei Dühring freilich ganz einseitig immer nur die socialen und also möglicherweise der Verbesserung fähigen Zustände ins Auge fafst, ohne jener Factoren zu gedenken, die in keiner Ewigkeit sich verändern lassen und welche die tiefsten und reichsten Quellen des nachhaltigsten Weltleides und des einschneidendsten Menschenleidens sind.

Eines der besten Werke von Dühring ist seine, leider wenig gekannte Abhandlung: »Der Werth des Lebens«.[92]) Hier begründet er diese seine Ideen ausführlicher. Besonders charakteristisch ist

feine Theorie der Liebe, die er gegenüber Schopenhauer vertritt; bei der Liebe ift nach ihm befonders die ideale Vorwegnahme des Zufammenhanges mit den ferneren Schickfalen der Gattung der treibende Factor der Luftempfindung. Ich mache befonders noch auf diefen Punkt, den ich hier natürlich nur kurz berühren konnte, aufmerkfam; an keinem Punkte ftehen fich Optimismus und Peffimismus fo fcharf gegenüber wie an diefem. Die Auffaffung der Liebe, der Quelle der höchften Seligkeit und des tiefften Leides, ift unleugbar von entfcheidend charakteriftifchem Werthe für die Beantwortung der Frage nach dem Werthe der Welt.

Auf dem »Gefetz der Differenz« beruht es, dafs die Wiederholung des Erprobten keinen Reiz mehr hat und dafs mit der Erreichung des angeftrebten Zieles die Luft ein Ende nimmt. Das befriedigte Leben ift an fich fchon ein geiftiger Tod, daher ift ein gewiffes Maafs von Störungen unentbehrlich für die höhere Geftaltung des Menfchenfchickfals. Ja, ohne die Hinderniffe würde fogar der Werth des Dafeins entfchieden geringer ausfallen. Beachtenswerth ift hier die Bemerkung, dafs der Tod auch ein ideelles Bedürfnifs fei, nicht nur ein phyfifches, da Niemand, der fich verftehe, fein Leben noch einmal wiederholen möchte. Der Tod ift keine bedauerliche Vernichtung, fondern eine Selbftbefreiung des Dafeins, wenn es fich genug gethan hat. Durch diefe verfuchte Zurückführung einer fonft peffimiftifch ausgedeuteten Thatfache, nämlich dafs Niemand zweimal zu leben wünfche (die u. A. bekanntlich von Kant hervorgehoben wurde), auf ein allgemeines Lebensgefetz hat Dühring fich als fehr feiner Beobachter bewiefen, und feine Darftellung ift ein Beweis, dafs man diefe Fragen mit demfelben wiffenfchaftlichen Ernft behandeln mufs und kann, wie die rein theoretifchen, und ein neuer Beleg für unfere Auffaffung, dafs die Frage nach dem Werth der Welt einen integrirenden Theil der philofophifchen Weltanfchauung bilde.

Alfo die Störungen und Hemmungen find nothwendig für eine feinere Geftaltung des Menfchenfchickfals, und wo diefer Troft nicht ausreicht, da ift Dühring dann mit feinem Hinweis auf die Nothwendigkeit alles Gefchehens bei der Hand, die nicht nur für den theoretifchen Ausblick die letzte Beruhigung gewährt, fondern auch eine pfychologifch wichtige Stütze für die praktifch umfchaffende Geftaltungskraft ift. Ich möchte für diefe Art von Rechtfertigung der Welt den Terminus »Phyfiodicee« vorfchlagen; er ift dem Aus-

druck »Theodicee« nachgebildet; denn was will Dühring anderes, als nachweisen, dass zwar nicht der Allvater Gott, aber die Allmutter Natur Alles zum Besten eingerichtet habe; und für sie ist er ein beredter und begeisterter Anwalt, und erinnert hier nicht selten an den naturalistisch-pantheistischen Optimismus eines Bruno, mit dem er in Dankesbezeugungen gegenüber der allweisen, sorgsamen Mutter Natur ausbricht. Man vergesse nicht, dass Dühring kein blosser Materialist ist; sein »universelles Sein« enthält ein teleologisches, ein mystisches Element. — Unsere höhere Erkenntniss dürfen wir, so meint Dühring, trotzdem sie auch die Quelle des Irrthums ist, nicht als ein hassenswerthes Privilegium, als ein »Danaergeschenk der Natur« ansehen. Das objective und subjective Verfehlen ist ein in der Gesammtverfassung des Seins gewolltes und unumgängliches Mittel zum Zweck des mannigfaltigen und losgebundenen Lebensspieles. Selbst der Stachel, den die schlimmen Affecte des Menschen enthalten, spielt im Haushalt der gegenseitigen Beziehungen eine auf Selbsterhaltung gerichtete Rolle und sie sind als nützliche Leidenschaften in der Natur und ihrer Oekonomie angelegt. Das Unangenehme ist der treibende Motor aller Triebe. Das Peinliche spielt als constitutive Nothwendigkeit eine unumgängliche Rolle und, ohne Selbstzweck zu sein, dient es dem Genusse als Mittel — teleologische Interpretationen, zu denen sich Dühring wider seine eigenen methodischen Voraussetzungen hinreissen lässt, um den Optimismus zu retten. Die Natur wäre eine Stümperin, wenn sie den Trieben nicht diesen Stachel mitgegeben hätte. Er leugnet das »radicale Böse« im Menschen nicht; aber es sei nicht geheimnissvoller als das Gute; im Sündenbegriff brauche man nichts Mystisches zu suchen. Der allgemeine Gedanke des Antagonismus erklärt das Böse und ursprünglich Feindschaftliche als eine besondere Spannung der Gebilde. Es hat eine positiv-reale Existenz und ist nicht blos der Schatten des Guten; aber es unterliegt im Laufe der Zeit der Ausrottung, wie die Fehlgeburten, die Missgriffe einer fehlbaren Natur; denn die Natur fehlt und irrt, wie wir, ihre Kinder, und nicht selten müssen wir die »irrende Natur« verbessern; denn wir selbst sind ja auch Theile der Natur, — durch die sie sich selbst corrigirt, wenn sie irgendwo einen Fehler begangen hat. Sie kann nicht Alles ausführen, was sie will — eine ursprüngliche Nothwendigkeit beschränkt die gedachten und gewollten Möglichkeiten; und so personificirt Dühring die Natur zuletzt zu einer Göttin, die, wie

der Leibnitz'fche Gott machtlos der logifchen Nothwendigkeit gegenüberfteht, von deren fteinerner Bruft alle Wünfche abprallen.

Von diefem Standpunkt aus ift es natürlich für Dühring ein höchft wichtiges Problem der Zukunft, zu erforfchen, was gefchehen kann, um den Reiz des Lebens noch zu fteigern. Aehnlich wie Hartmann, nur in ganz entgegengefetztem Sinne der Menfchheit praktifche Rathfchläge gibt, wie fie fich in diefer miferabeln Welt fo gut als möglich einzurichten habe, fo gibt Dühring nun Rathfchläge bis ins kleinfte Detail, wie man die vorhandenen Dafeinsreize und den pofitiven Lebensgenufs unter möglichfter Vermeidung einer gleichzeitigen Unluftfteigerung erhöhen könne, wie man in der guten Welt fich noch beffer und angenehmer einrichten, wie man das Leben immer lebenswerther machen könne.

Bei diefer Luftfteigerung mufs man, (wie fchon die Stoiker betonen) dem Princip der Natur folgen; diefes Princip aber ift jenes »Gefetz der Differenz«; es ift die allgemeine Formel, unter welche Dühring alle fpeciellen Fälle befafst. Diefem Naturgefetz entfpricht die abfichtliche und bewufste Individualifation und Variation, alfo (beffer gefagt) die immer feinere Differenzirung der Reize. Man mufs die natürlichen Spannungen zwifchen Bedürfnifs und Befriedigung wach erhalten; da die Differenz im weiteften Sinne allein dem Leben Reiz verleiht, beruht auch alle Reizfteigerung auf ihr. So fpielt denn z. B. in der Liebe der Reiz der Individualität (d. h. des Befitzes einer geliebten Perfon, als einer einmaligen, fonft nirgends und nie mehr vorhandenen, und Niemanden fonft zugänglichen Einzigkeit) eine grofse Rolle. Die praktifche Grundregel ift, nichts ohne Intereffe zu thun und nichts bis zur Langeweile zu betreiben; um fich vor Enttäufchungen zu hüten, mufs man alle Illufionen abftreifen, den natürlichen Rythmus des Lebens einhalten, die Kraftbethätigung nie in überfpannende Anftrengung verwandeln u. f. w. In der Ehe fetzt Dühring z. B. an die Stelle des Gefchlechtszwanges die gegenfeitige Freiwilligkeit, um fie aus einer Laft in eine Luft zu verwandeln; an die Stelle der egoiftifchen Concurrenz fetzt er die Socialifation der gefammten Productions- und Confumtionsverhältniffe, was freilich ein fehr bedenklicher Rath ift; indeffen glaubt er, der Socialismus werde eben den Reiz der wirthfchaftlichen Thätigkeit unvergleichlich fteigern. Die Entwickelung der Dafeinsreize beruht endlich auf einer befriedigenderen Geftaltung der öffentlichen Beziehungen; nur aus dem

Gemeinleben wachfen neue Elemente des Bedürfens und fomit des wahrhaften Intereffes hervor. Andere Rathfchläge beziehen fich auf die geiftigen Thätigkeiten. Bemerkenswerth ift der Rathfchlag, die bisher für roh gehaltenen, finnlichen Triebempfindungen, anftatt fie zu ächten und zu verpönen, zu vergeiftigen und ihnen »Ideale abzugewinnen.«

Die drei Hauptgedanken, welche die Argumentation Dührings durchziehen, find folgende: 1) Der Schmerz ift eine unumgängliche Vorbedingung des Reizes; 2) Aus der Einficht in die abfolute Nothwendigkeit der letzten Thatfachen entfpringt für uns Beruhigung; 3) Das Glück der Menfchheit liegt in der Zukunft. Keiner von diefen Dreien aber ift ftichhaltig; denn der Erfte, wenn im optimiftifchen Sinne als Beweismittel angewandt, involvirt einen logifchen Fehler; der Peffimift klagt ja gerade darüber, dafs der Schmerz nothwendige Vorbedingung der Luft fei, er gibt fogar gerne zu, dafs in der beftehenden Welt diefe Einrichtung gar nicht anders fein könnte. Damit, dafs der Optimift nachweift, ohne Schmerzen wäre keine intenfive Freude möglich, alfo fei der Schmerz nothwendig als Hintergrund und Folie für die Luft, glaubt er den Peffimiften widerlegt zu haben; allein diefer tadelt eben gerade diefe Einrichtung, daher verwirft er die ganze beftehende Welt. Gerade die Nothwendigkeit jener Nothwendigkeit ift ihm unerträglich und unbegreiflich. Gerade jene wohlbekannte Thatfache, dafs es ohne Leid keine Luft gibt, diefe Thatfache, die ein unbeftreitbares pfychologifches Gefetz ift, erfcheint dem Peffimiften eine verwerfliche, graufame Einrichtung; dafs es eben der Hilfsmiffion der Störungen bedarf, um das Normale und Gute zu ermöglichen, das dünkt ihm eine fchlechte Weltinftitution zu fein. Er fagt daher: Lieber gar keine Welt, als eine folche, in der diefes nothwendige Gefetz herrfcht. In dem zweiten Satze aber wird die reale Nothwendigkeit mit der Vernünftigkeit verwechfelt. Real ift bekanntlich Alles nothwendig; allein das Unheil, das uns der fogenannte Naturzufall und die boshafte Willkür zufügen, läfst fich nie als nothwendig, d. h. als vernünftig von uns begreifen; und diefes Unheil ift das fchlimmfte. Mögen auch die Weltgefetze, die alles regeln, zuletzt fo einfach als $2 \times 2 = 4$ und alfo in diefem Sinne abfolut vernünftig fein, — fo find doch die aus ihnen refultirenden Combinationen häufig fo unvernünftig, dafs jene Nothwendigkeitströftung eben auch als eine fadenfcheinige Illufion fich herausftellt. Und

was hilft es dem verzweifelnden Herzen, wenn ihm auch der kluge, kühle Kopf taufendmal die objective, logifche Nothwendigkeit vorrechnet — das Herz verzweifelt doch, und läfst fich mit folchen Tröftungen nicht abfpeifen; es hat eben eine andere Logik als der Kopf. »Nothwendigkeit« ift nur eine Phrafe, ein fchmerzftillendes Schlafmittel, ein Schlagwort, das der Menfch fich erfand, um fich zu betäuben, da er fonft die Welt der Schmerzen nicht ertragen könnte. »Ergebung in die Nothwendigkeit« ift eine eben fo lächerliche Selbfttäufchung, als der muhamedanifche Fatalismus. Eine gequälte Seele oder ein gefolterter Körper kennen keine »Nothwendigkeit«, die blofse Abftraction eines Stubenphilofophen. Der Rückzug auf die Nothwendigkeit rettet alfo auch vor der Verzweiflung nicht und der Gedanke an fie bietet nur eine momentane, verrätherifche Stütze; in ihr findet die gequälte Menfchenfeele keine Verföhnung, keine Schadloshaltung. Und was Drittens die »Umfchaffung der Verhältniffe«, d. h. die Socialifirung der Welt betrifft, fo kann fie auf keinen Fall die beiden Quellen des gräfslichften Unheils verftopfen: den Naturzufall und die Menfchenwillkür. Diefe Illufion beruht auf der Einfeitigkeit Dührings, der in verbiffener Hartnäckigkeit die Wurzel alles Uebels in den focialen Mifsftänden fucht und daher auch eine Befferung aller Uebel von focialer Veränderung erwartet. Die focialen Mifsftände find noch nicht die ergiebigfte Quelle des Uebels. Alle Vervollkommnungen der Menfchheit in technifcher und politifcher Beziehung vermögen dem Zufall und der Bosheit nicht den Eingang zu verwehren.

Dühring bejaht alfo »den Willen zum Leben« energifch, pofitiv und nicht etwa blos proviforifch und negativ, wie der Peffimift im Sinne Hartmanns. Seiner ganzen Natur nach ift Dühring mehr auf die praktifche Philofophie angelegt. Wie die Philofophen der Engländer, ein Hume, Mill, Spencer u. A., betont er die Nothwendigkeit, die theoretifche Weltanfchauung durch eine wiffenfchaftliche Theorie der fämmtlichen focialen Verhältniffe der Menfchheit zu ergänzen und einer befferen Lebensgeftaltung durch Anregung der Gefinnung vorzuarbeiten. Dies nimmt daher auch die gröfsere Hälfte feines Hauptwerkes ein; und obwohl er das von uns verfuchte Arrangement des Syftems einer Philofophie nicht hat, fo läfst fich doch — und das ift der innere Zufammenhang feiner Gedanken — die ganze praktifche Philofophie bei ihm einzig und allein aus der eben dargelegten Beantwortung der Frage nach dem

Werth der Welt ableiten; auch hier bestätigt sich die von uns befolgte Eintheilung und wirft ein neues Licht auf den architectonischen Context eines philosophischen Systems.

Sitte, Gerechtigkeit und edlere Menschlichkeit sind die Hauptpunkte der Ethik, deren treibendes Motiv der in der Lehre vom Werth der Welt erkannte Gedanke ist, dass die Hauptaufgabe der Ethik die Verbesserung des Menschenlooses sei. Zu der Weltanschauung, welche feststellt, was ist, kommt die Forderung der Lebensgestaltung, welche aufstellt, was sein soll. Die Menschen sollen besser werden, weil sie dadurch glücklicher werden. Nur diese optimistische Begründung vermöge die Moral zu retten; der Pessimismus sei dagegen nicht im Stande, eine Basis für die Ethik zu finden. Die natürlichen Triebkräfte der Menschen, und die sympathischen Regungen sind die Grundlagen der Moral. In der Combination von Trieb- und Ueberlegung liegt die Hauptbedingung des Sittensystemes. Ein Grundgebot der Moral ist, sich gegenseitig der Verletzungen zu enthalten. Auf den Egoismus kann ein Sittensystem niemals gegründet sein. Die Ausbildung der wohlthätigen Naturtriebe gibt die Grundlage der ethischen Erziehung. Veredelung des Daseins ist das positive Ziel des ethischen Verhaltens. Die Fähigkeit und Möglichkeit des Lebensgenusses zu steigern, ist eine Hauptaufgabe der Ethik. Dührings Rechtstheorieen, in denen er z. B. die Strafe auf die natürliche Empfindung der Rache zurückführt, und bei denen er einem individualistischen Atomismus huldigt, übergehen wir. Im Allgemeinen verlangt hier Dühring eine »bessere Menschheitsausprägung« im Sinne seines Optimismus; dazu hat die Ethik als Hilfsprincip Dienste zu leisten; sie ist ebensowenig wie bei Hartmann, etwas absolutes; ihr Princip ist ja auch bei Dühring ein heteronomes: die Lust, das Glück. Sie hat dem optimistisch gedachten Weltzwecke zu dienen. Die ethischen Triebe — denn auf diese begründet Dühring, wie Hartmann, die Moral — sind eine Veranstaltung der Natur, um das Wohlsein der Organismen zu befördern. Die Erreichung von Daseinsglück im vollsten Sinne ist nur ermöglicht durch Befolgung der in der Natur selbst angelegten und vorgezeichneten Gesetze, denen die Wesen im gegenseitigen Verkehr folgen. Die Ethik hat die in die Brust der Menschen gepflanzten Triebe, die sich in den gegenseitigen Beziehungen entwickeln, zu pflegen; denn nur auf dem von der Natur selbst vorgezeichneten Wege ist das grösste Glück zu erreichen. Somit hat die Ethik eine

eminent positive Aufgabe und wächst unmittelbar aus der Natur heraus; eine andere Begründung der Moral, als diese natürliche, ist nicht möglich. Die ethischen sich von selbst entwickelnden Beziehungen der Wesen sind mit Bewusstsein zu ergreifen und zu pflegen. Das positiv-wohlthätige Zusammenwirken zu gemeinsamer Wohlfahrt muss an Stelle des egoistischen Kampfes um's Dasein treten. So erhält das Lebensspiel eine angenehme Färbung; so allein kann das Leben mit seinen Reizen und Genüssen einen positiven Gewinn darstellen. Die Privatmoral findet wenig Berücksichtigung. Dühring legt den Hauptwerth auf die öffentliche Moral und auf die Umgestaltung der Rechtsverhältnisse. Gerechtigkeit, Humanität, Liebe, Beseitigung der Todesstrafe, Gestaltung des Idealmenschen, Humanisirung der Strafe, überhaupt Pflege edlerer Menschlichkeit — dies sind die Forderungen des Optimisten an die Zukunft. Die Ethik läuft auf ein utopistisches Zukunftsprogramm hinaus.

Es führt uns dies über zu dem zweiten hier in Besprechung kommenden Problem, zur Geschichtsphilosophie. Als das Princip der Geschichte ist die Vervollkommnung der Menschen in jeder Hinsicht zu betrachten; dies Ziel hat sie mit der Ethik und Sociologie gemein; die Steigerung des Wohlseins ist ihr gemeinsames Band, und diese Steigerung ist leicht ausführbar. Dühring schliesst sich hier im Allgemeinen an Comte und Buckle an, wie etwa Hartmann an Schopenhauer, Schelling und Hegel. Nur im Anschluss an Jene sei eine rationelle Geschichtsauffassung möglich. Nur stellt Dühring mit viel grösserer Entschiedenheit als den Mittelpunkt seiner Geschichtstheorie den »socialitären« Gesichtspunkt auf. Socialismus ist ihm identisch mit »Optimismus«; aus diesem Grunde nimmt der letztere in dieser Frage bei Dühring genau dieselbe Stelle ein, wie der Pessimismus bei Hartmann; aus diesen beiden centralen Ideen leiten beide ihre ganz verschiedene Geschichtstheorie ab; dieser Punkt ist nicht unwichtig zum Verständniss des Folgenden. Der socialistische Gedanke ist für Dühring der Sauerteig, der die ganze Geschichte und Geschichtsphilosophie als Ferment durchdringt. Und wie nach der Ueberzeugung Hartmanns seine »Philosophie des Unbewussten«, so ist auch nach Dühring die »Wirklichkeitsphilosophie« ein wichtiges Uebergangsglied zur kommenden Welt-Periode.

Die Geschichte ist für Dühring die Fortsetzung der blossen Naturarbeit; wie die Natur, strebt auch die Geschichte das Leben

und feine Veränderung, fowie die Steigerung feiner Reize an. Das Erzeugen neuer Lebensformen bringt eine Steigerung des Lebensgefühles mit fich; der Zweck der Gefchichte ift diefe Steigerung und darum befteht ihr Wefen in der Hervorbringung von Veränderungen, in denen fich die ftrebende Menfchheit durch immer reichere Erprobungen ihrer Natur befriedigt; darum ift fchöpferifcher Fortfchritt das Wefen der Gefchichte. Seine Wurzeln hat der Fortfchritt der Gefchichte in der Steigerung der geiftigen Regfamkeit, des Selbftbewufstfeins der Menfchen. Die Aufklärung des Menfchen über die Natur und über fich felbft beftimmt den Culturfortfchritt. Nach diefer Erhebung des Bewufstfeins theilt fich die Gefchichte in zwei grofse Perioden, zwifchen denen wir mitten inne ftehen. Das Programm der neuen Aera enthält die »Wirklichkeitsphilofophie«: es befteht in dem communitären Socialismus, in der Abfchaffung des Cultus und der politifchen Vormundfchaft, in der geiftigen, politifchen und wirthfchaftlichen Emancipation, in der Conftitution der freien Gefellfchaft an Stelle des Gewaltftaates. Die erfte Ankündigung einer »Abrechnung mit der alten Aera, dem alten Régime« war die grofse Revolution. Die nächften Generationen find die Träger der entfcheidenden Wendungskräfte. Die Menfchen der Zukunft verleugnen die Jahrtaufende, welche die Menfchheit hinter fich hat; eine totale Umfchaffung greift Platz. In der neuen Weltaera wird das Glück erreicht. Die Aera der Religion und Tyrannei wird abgefchloffen; das Evangelium des Socialismus verwandelt die Erde aus der Hölle, die fie bisher war, in den Himmel. Die Menfchen der Zukunft macht der Socialismus glücklich und die Wirklichkeitsphilofophie weife. Der rothe Faden der Weltgefchichte ift die focialiftifche Idee und der Gedanke der Decentralifation; die Thaten der bisherigen Gefchichte find Fehlgriffe; ähnlich betrachtet Hartmann die bisherigen Gefchichtsperioden als Illufionen; nur ift fein Gefichtspunct hierbei ein philofophifcher, nicht ein focialer. Dührings Betrachtung der Gefchichte ift einfeitig aus focialen Gefichtspunkten conftruirt. Ziel der Weltgefchichte für Dühring ift die Werthfteigerung des Lebens; auch hier dienen die gefchichtlichen Widerftände nur dazu, den Reiz des gefchichtlichen Strebens zu erhöhen. Die Philofophie der Gefchichte hat eben die Aufgabe, die Gefetze der hiftorifchen Wandlungen zu erfaffen und zu verftehen, und fie auf ihre Bedeutung für den optimiftifch gedachten Fortfchritt zu prüfen. Ueber

die Geschichte philosophiren, heisst den Gehalt an Lebenswerth in den einzelnen Perioden feststellen. Dührings Geschichtsbetrachtung fliesst also ebenso organisch aus seiner Werthbestimmung der Welt, wie die Hartmann'sche. Dieser Parallelismus ist belehrend und dient dazu, unsere Eintheilung zu bestätigen.

Auch die Geschichte der Wissenschaft und speciell der Philosophie unterwirft Dühring einer Betrachtung von denselben Gesichtspunkten aus. Auch sie dienen der optimistisch gedachten Steigerung des Bewusstseins. Freilich wird ihnen erst die Zukunft volle Emancipation bringen. Der neue Geist der Wissenschaft kann nur in dem Maasse steigen, in dem die Religion und Gewaltstaaten sinken. Insbesondere die Religion, die den Daseinswerth erniedrigt und verfälscht, steht dem Fortschritt entgegen. Dührings Schilderung der Gegenwart, insbesondere des Gelehrtenthums ist ebenso geistreich, als ungerecht. Auch hier macht er Entwürfe umschaffender Grundlegung; insbesondere eine Art Philosophie des Unterrichts enthält viele fruchtbare Gedanken. Die Zukunft soll auch eine totale Schulreform bringen. Die Pädagogik ist ein reiches Feld, auf dem sich die Umschaffung der Verhältnisse vollziehen kann; schon bei der Erziehung der Kinder muss die totale Umwälzung der Verhältnisse beginnen; und das ist natürlich — ist doch auch z. B. die Schule der Hauptzankapfel in dem gegenwärtigen Culturkampf zwischen Staat und Kirche; denn wer die Schule hat, hat die Zukunft. Bekanntlich hat auch Hartmann neuerdings dieses Feld bearbeitet.[93]) Der Punkt ist indessen zu speciell, um hier mehr als berührt zu werden; ich kann nur darauf hinweisen, dass der antagonistische Parallelismus dieser beiden Antipoden sich mit hartnäckiger Consequenz bis in die Pädagogik, bis in die letzten Fragen des praktischen Lebens hineinzieht. Die Vorschläge Dührings haben alle den petroleusen Geruch des Socialismus und sind fürchterlich nüchtern. Bemerkenswerth ist u. A. die Thatsache, (die an Plato's Idealstaat erinnert), dass auch die Poesie sich gefallen lassen muss, sich meistern zu lassen; die Poeten dürfen ihrer Phantasie im Zukunftsstaate nicht mehr die Zügel schiessen lassen; die Muse wird in der »freien Gesellschaft« die Magd des Staates.

Wir kommen zum dritten Punkte, zur socialen Frage. Wenn irgendwo, so erhellt hier der von uns aufgestellte Zusammenhang der Frage nach dem Werth des Daseins mit den praktischen Problemen. Dühring begründet den Socialismus mit der Nothwendig-

keit, den Reiz und den Werth des Dafeins zu erhöhen. Dühring ift glühender Socialift; fein neues Syftem des Socialismus, das er in mehreren Schriften entwickelt hat[91]), athmet einen furchtbaren Radicalismus. Um den Ring des höchften erreichbaren Glückes der Menfchheit, des optimiftifch gedachten Weltbildes zu fchliefsen, macht er bei dem Socialismus und bei der Hoffnung einer nebulofen, utopiftifchen Zukunft eine gewaltige Anleihe. Natürlich, wie könnte man denn den Optimismus begründen, ohne bei der Zukunft diefe Anleihe zu machen? Das wufste Hartmann wohl, darum befteht eine Hauptaufgabe feines Peffimismus darin, die Hoffnungen auf die Zukunft als rein illuforifch nachzuweifen.

Dührings Zukunftsideal ift erftens ein politifches, zweitens ein fociales. Die Gegenwart fcheint ihm in focialer und politifcher Hinficht in Selbftzerfetzung begriffen zu fein und es ift charakteriftifch, dafs diefe letztere Dühring mehr intereffirt, als die Selbftzerfetzung des Chriftenthums, welche Hartmann ftatuirt. Die politifche Gefellfchaft der Zukunft ift demokratifch; die fociale Verbindung ift die Commune. Es gibt in Zukunft keine privatrechtliche Machtbildung und keine privatökonomifche Capitalbildung mehr. Der Unterdrückungsftaat, die Gefellfchaft mit dem Privateigenthum und die Familie mit der Zwangsehe find verwerfliche und dem Untergang geweihte Gebilde. An Stelle des Einheitsftaates treten zerfplitterte Gefellfchaftscommunen, die »Cantönli«, wie man fie fpottweife nennt. An Stelle der Ehe tritt eine Art »freier Liebe«, die näher zu fchildern Dühring unterläfst. Die Frauen haben politifche Gleichberechtigung. Ueberhaupt ftellt Dühring im Anfchlufs an Comte, (deffen religiöfen Cultus der Frauen er freilich nicht annimmt, ebenfowenig als feine fonftigen Beftrebungen einer »Neuen Religion«), das Weib ungemein hoch und betont fehr ftark feine fundamentale Bedeutung für die Gefellfchaft der Zukunft. — Man berückfichtigt in der Gefchichte des Platonismus meift nur den theoretifchen Theil; aber Plato's Nachwirkung in der focialen Frage ift mindeftens ebenfo wichtig. Dührings Vorfchläge find vielfach Modernifirungen Plato's.

Das Lebensbewufstfein ift in der Zukunft ein allgemeineres, und die Bildung Aller ift gleich. Ein univerfales Nivellement aller Elemente, das auch von Hartmann prophezeit wird, tritt ein. Im Abgrund der Gleichheit verfchwindet Individuum und Individualität. Alle Gefammtthätigkeiten, ja felbft die Fortpflanzung und die Familie

werden socialisirt. Der Ausgangspunkt einer »rationellen Socialisirung« ist die Freiheit der Person. Die Freiheit ist selbstverständlich und fundamental; ihre Einschränkungen sind erst als secundär anzusehen. Die Souverainetät des freien Individuums allein führt zur Ableitung wirklicher Rechte; eine rationelle Atomistik hat nicht blos in der Naturwissenschaft, sondern auch in der Gesellschaftswissenschaft die Wahrheit auf ihrer Seite. Wie freilich in dem allgemeinen Gleichheitszwang das natürliche Recht des Individuums gewahrt bleiben soll, das ist ein Problem, das uns Dühring nicht zu lösen vermag; die Tyrannei der freien Gesellschaft der Zukunft ist ja keine geringere, als die Tyrannei in der Vergangenheit. Die Collectiveinmischung soll zwar nie einen gewaltthätigen Charakter annehmen dürfen, um nicht das eudämonistische Ziel der historischen Entwickelung, das höchstmögliche Glück des Individuums, zu verfehlen; allein die Institutionen dieser Zukunftsgesellschaft, wie sie Dühring entwickelt, sind ein Prokrustesbett, in das die Individuen wohl oder übel hineingezwängt werden. Eine solche Vereinfachung der socialen Probleme (als ein solches gilt Dühring u. A. auch die Emancipation nicht der Juden, sondern von den Juden) möchte dem Reichthum der socialen Beziehungen gegenüber sich nicht bewähren und gerade gewaltsam in das Privatglück eingreifen. Die socialistische Gesellschaft ermöglicht jedoch nach Dühring allein das Privatglück; sie allein entspricht der »Wirklichkeitsphilosophie« und ist »die einzige, auf einer streng wissenschaftlichen Auffassung der Dinge und Menschen beruhende Lebensgestaltung«. Wie die physiologische Grundlage der Gesellschaft socialisirt wird, so auch ihre geistigen Institutionen. Dies führt uns zur religiösen Frage. Auch hier wird Alles »rationell gemacht«; das ist das Grundprincip Dührings; der nüchterne Verstand wird Herrscher; Gemüth, Gefühl, Herz werden unterdrückt; die zukünftige Gesellschaft wird nüchtern, poesielos und philiströs; sie wird eine logische Maschinerie, wo die »Logik des Herzens« nicht mehr mitzureden hat, wo das feinere, das aesthetische Gefühl verbannt wird; denn es ist aristokratisch.

In der freien Gesellschaft der Zukunft gibt es keine Religion, keinen Cultus, keinen Eid noch ähnliche religiöse Institutionen mehr. Die zweite Weltperiode ist religionslos; es beginnt die »Aera ohne Gott«; auch kein Cultus eines »*Grand-Être*« im Sinne Comte's findet statt. Die Moral wird von der Religion losgerissen und socia-

lisirt. Von jedem Mitglied der freien Gesellschaft ist die kindische Ureinbildung überwunden, dass es hinter oder über der Natur Wesen gebe, auf die sich durch Opfer und Gebete wirken lasse. Die innere, psychische Wirkung des bisherigen Cultus ist ein Trug, der trotz des Scheins von vorläufiger Befriedigung doch auf die Dauer nicht wohlthätig wirken kann. Es bleibt nur eine allgemeine Speculation, eine verstandesmässige Betrachtung der Welt nebst gemüthshaften Eindrücken übrig, die aber keinen Cultus begründen können. Die Moral, wenn sie mit dem Cultus und der Religion verbunden wird, fällt derselben Aushöhlung und Corruption anheim, wie diese selbst; die Religion ist etwas »Unmenschliches«, eine Projection unserer miserabeln Zustände. Die Religionsmoral beruht auf einem transscendenten Schrecken; die natürliche Moral bringt besser als die religiöse Superstition und die conventionelle Tradition die unmittelbaren Beziehungen der Menschen um ihrer selbst willen zur Würdigung. Die Naturregungen, welche die Religion verwirft, sind selbst schon moralisch. Die »religiöse Frage« formulirt Dühring so: »Sollen von der Gemeinschaft gewisse magisch-spiritistische Manipulationen vorgenommen werden oder nicht?« Die Antwort darauf ist ein entschiedenes: Nein! Der Mensch der Zukunft ist über die Religion erhaben; er ist von dem Alp derselben befreit. In der »Socialität« verdrängt die gemeinsame Verstandescultur den religiösen Cultus; sie allein vermag diese Verirrung des Menschengeschlechtes fern zu halten. In der Zukunft wendet sich der Mensch an den Menschen, an Seinesgleichen und verhält sich der Natur gegenüber forschend und benützend, nicht betend. Das Lebensgefühl steigert sich, wenn der Alp der Religion weicht. Geburt, Ehe, Tod, Bestattung, »die sonst die Angriffspunkte waren, in denen der Priester seine spiritistischen Hebel einsetzte«, werden socialisirt. Die allseitige Cultur des menschlichen und heiter-mässigen Lebensgenusses ist der Cultus der Zukunft. Die möglichst angenehme Empfindung ist der einzig werthvolle Inhalt des Daseins. Das Leben hat in sich selbst seinen Werth, wie auch theoretisch die Welt nur in ihr selbst Sinn hat. An Stelle der religiösen Metaphysik tritt in Zukunft die »Wirklichkeitsphilosophie« im Sinne Dührings. Die ganze Gesellschaft bekennt sich nach dem Wegfall der Religion zu ihr. Schon das Kind weiss dann, »dass es das sogenannte Absolute unter den Füssen hat!« Nur die optimistische Lebensauffassung wird in der Welt der Zukunft gestattet; der universelle Affect kann nur eine

gutartige Wendung nehmen. Pessimisten werden nicht geduldet. Es gibt ja dann nichts mehr, was das Leben vorherrschend verleiden kann; die fundamentale Einsicht aller Glieder der Gesellschaft in das logische Gefüge des Weltgerüstes und in die kosmische Nothwendigkeit begründet den socialen Optimismus. Staat und Kirche sind natürlich in jener Zeit nicht mehr im Conflict; es gibt ja dann weder Staat noch Kirche mehr, sondern eine einzige freie, glückliche Gesellschaft von Brüdern; und Dühring ermangelt nicht, diese Zukunftsperspectiven bis ins Einzelnste auszumalen. —

Wenn schon die früher verglichenen Punkte das höchste Interesse boten, so reizt kein Punkt so wie dieser zur Vergleichung unserer beiden Antipoden. Nicht nur das Verständnifs dieser entgegengesetzten Anschauungen wird durch eine solche Parallele erhöht, sondern auch die Einsicht in den dialectischen Gegensatz überhaupt, auf den alle Probleme führen. Der Gegensatz des Optimisten und Pessimisten ist nicht erst von heute; das erste Wesen, das im Stande war, seine Gefühle und die Summe seiner Lebenserfahrungen denkend zu betrachten, war der erste Pessimist oder Optimist. Es ist daher Unrecht, dieser Frage einen systematischen Ort im Ganzen einer Philosophie zu versagen; wir haben nachzuweisen versucht, welche wichtige Stelle diese Frage einnimmt; erst so ist der Ring eines Systemes geschlossen und in sich zusammenhängend; ohne die Berücksichtigung dieser Frage, deren Beantwortung so oder so ausfallen mag, hat ein System zweifellos eine Lücke.

Hartmann und Dühring sträuben sich gegen die Bezeichnung eines Pessimisten und Optimisten; und gegenüber der ordinären Auffassung jener beiden polartig entgegengesetzten Weltanschauungen haben sie ein Recht dazu, sich diese superficielle Classification zu verbitten; denn Hartmann hat ebenso optimistische Elemente, wie Dühring pessimistische; allein richtig verstanden ist doch jene Bezeichnung ganz zutreffend; denn nach Hartmann ist die Welt zwar die bestmögliche, aber doch noch schlecht genug, um zu dem Ausspruch zu berechtigen, dafs ihr Nichtsein besser wäre, als ihr Sein; nach Dühring kann die Weltauffassung in ihrer gereinigten Form nur die Zufriedenheit mit der bestehenden Welt sein. Man mag nun in der scharfen Accentuirung dieser Frage nach dem Werth des Daseins einen epigonenhaften Zug finden oder nicht, so kann man jedenfalls nur die Uebertreibung tadeln, nicht die Beschäftigung mit der Frage selbst; im Gegentheil, der Nachweis des

inneren Zusammenhangs und des Parallelismus zwischen dieser Frage und der Grundfrage der Metaphysik, den wir zu führen gesucht haben, möchte eher dazu berechtigen, in vielen bisherigen Systemen einen Mangel zu erblicken, weil sie sich dieser Frage entschlugen; allein thatsächlich haben die meisten Philosophen neben der theoretischen Hauptfrage nach dem Wesen der Welt auch die praktische Hauptfrage nach unserem Verhalten zu dieser Welt, das sich eben nach der Beantwortung der Frage nach dem Werth und der Würde des Daseins richtet, mehr oder weniger berücksichtigt; neben das Verstandesurtheil über das Wesen der Welt tritt naturgemäfs das Gefühlsurtheil über ihren Werth.

Hartmann verfolgt den Optimismus bis in seine letzten Schlupfwinkel und brandmarkt ihn in seinen drei Stadien der Illusion als eine Selbsttäuschung, die immer mehr der Erkenntnifs der Nichtigkeit des Daseins Platz macht. Dühring will gegenüber dieser verdammenden Abschätzung des Daseins eine gerechtere und richtigere Würdigung der Lebenselemente anbahnen. Beide geben aufserdem noch praktische Rathschläge für das Verhalten der Menschheit in der Zukunft; Dühring will das Leben immer lebenswerther machen; Hartmann gibt das Recept zu einem Massenselbstmord der Menschheit, nicht ohne jedoch für die Zwischenzeit einen *Modus vivendi* zu bestimmen; Dühring, der gegenüber der traurigen Perspective, die Hartmann gibt, stets eine sonnigere Weltanschauung vertritt, bekämpft die verschiedenen Pessimismusformen, wie Hartmann die verschiedenen Stadien der Illusion zerstört.

Dem realistischen Anerkennen und Geltenlassen der Welt und ihrer materiellen Elemente entspricht bei Dühring die gesunde, rationelle, rückhaltslose Hingabe an das Dasein; dem sceptischen Bezweifeln der Materie und der Auflösung derselben in ideelle Elemente, sowie der Reduction des Gegebenen auf ein zeit- und raumloses Wesen entspricht die Verwerfung und Verurtheilung der Wirklichkeit bei Hartmann. Er ist allerdings, wie er selbst sagt, optimistisch, aber nur um das Ziel des Pessimismus zu erreichen, also nur provisorisch. Dühring ist optimistisch, um das Ziel des Optimismus selbst zu gewinnen; jenes ist ein indirecter, dies ein directer Optimismus. Hartmann feuert die Menschheit an, dem negativen Weltzwecke der Selbstvernichtung alle Kräfte zu widmen. Dühring fordert zu energischer Umschaffung der Verhältnisse in positivem Sinne auf; aber beidemal ist es derselbe Fortschritt,

den Beide nur zu entgegengesetzten Zwecken als Mittel verwenden wollen. Und wie Hartmanns indirecter Optimismus nur dazu dienen soll, den directen Pessimismus zu begründen und zu ermöglichen, so ist Dührings partieller Pessimismus nur ein integrirender Theil seines universellen Optimismus. Aber des Pessimisten verzweifelnder Kleinmuth, dem es an positiver Energie gegenüber dem Lebensspiele fehlt, seine allzu bescheidene Demuth, die das Herrliche und Schöne im Menschen und am Leben unterschätzt, und in übertriebener Zerknirschung über die Sünde und das Elend sich in den Staub wirft, und des Optimisten beschönigende Grofsmuth, die es nie zu verwerfendem Tadel des Seienden kommen läfst, und sein eingebildeter Hochmuth, für den das Menschengeschlecht »es so herrlich weit gebracht hat,« und der in pharisäischer Verblendung die Gebrechen des Daseins übersieht, — sind beide gleichweit entfernt von dem wahrhaft philosophischen Gleichmuth, von jener antiken ἀταραξία und ἀπάθεια, die sich mit zurückhaltender ἐποχή im Theoretischen verbinden. Dühring macht zwar den Anlauf, die optimistische und pessimistische Stimmung des universellen Affectes als »eine einzige, nur in der Richtung doppelgestaltige Entartung« aufzufassen, allein die Tendenz, den einseitigen Pessimismus zu widerlegen, treibt ihn selbst in die optimistische Strömung hinein. Für Hartmann ist die Welt ein *faux pas*, eine Verirrung aus dem ewigen, indifferenten, bewufstlosen Ursein und ein dummer Streich, den wir wieder gut machen müssen; für Dühring ist das bewegte Leben in Raum und Zeit der letzte und höchste Zweck des Daseins; darum hat für ihn der Wellenschlag, der Strudel des ruhelosen, ewig wechselnden, in sich selbst seinen Werth findenden Handelns allein Reiz; ihm ist die Welt und das Werden Etwas Gutes, was wir noch besser machen müssen, und es gilt mitzuschwimmen im ewig frischen Strom des Daseinsprocesses. Hartmann findet dagegen im schweigenden, leblosen Nichts, im traumlosen Versunkensein in's Unbewufste, in der Kirchhofsruhe des Nirwana, in der Grabesstille der ewigen Bewegungslosigkeit, in der Indifferenz aller Kräfte das allein wünschenswerthe Ziel, während für Dühring das »Gesetz der Differenz« das eigentliche Welt- und Lebensgesetz ist. Hartmann wünscht Tod, Nichts, Verneinung des Lebens, Dühring Leben, Sein, Bejahung des Willens; aus jenem spricht eine Verstimmung, doch ohne die ethische Gröfse eines Schopenhauer, und statt glutvoller Empörung gegen das Weltregi-

ment predigt er eine faſt eudämoniſtiſch-frivole Verwerfung des Daſeins; bei Dühring athmet Alles Zufriedenheit mit dem Sein, wenn auch nicht mit der Vergangenheit und Gegenwart der menſchlichen Inſtitutionen. Wo Dühring bemäntelt und entſchuldigt, klagt Hartmann mit ſchärfſtem Tadel an; ſo ſieht Dühring im Uebel nur etwas, was da iſt, den Werth des Guten zu ſteigern; es kann das Vertrauen zu der teleologiſch gedachten Anlage der Welt nicht erſchüttern; für Hartmann iſt die Luſt nur da, um den Schmerz zu erhöhen, das Gute iſt nur ein Mittel, um die Selbſtvernichtung zu beſchleunigen; und je mehr der Menſch ſich vervollkommnet, deſto — elender wird er. Das Einzige, was man erreichen kann, iſt Rückkehr in die farbenloſe, ſchweigſame Nacht, in den unendlichen Abgrund des blinden, gefühlloſen Nichts, das ebenſo unbarmherzig das Edle, Groſse und Schöne verſchlingt, wie es barmherzig den Jammer, das Elend und den Schmerz in ſich begräbt. Dührings Ziel dagegen iſt, dieſe Erde immer mehr zu vervollkommnen und das hier erreichbare Glück zu ſtiften; im vollen Weltproceſs findet er Luſt und Reiz, wie jener Schmerz und Ekel. Findet Hartmann in der alogiſchen Zufälligkeit der Weltſchöpfung eine Aufforderung, die letztere wieder rückgängig zu machen, und den Grund, im Alogiſchen die Wurzel aller Uebel zu ſehen, ſo findet Dühring in der logiſchen Nothwendigkeit des Seins, Werdens und Geſchehens nicht nur die Aufforderung, dieſe Welt jener logiſchen, teleologiſchen Einrichtung gemäſs immer mehr zu verbeſſern, nach dem »rationell concipirten Ideal umzugeſtalten,« und ſich ſelbſt durch eine Art βίος λογικός innerlich zu einem zufriedenen Gleichgewicht zu beſtimmen, ſondern auch einen Grund, das beruhigende Lob: »Alles iſt gut«, »Alles, was iſt, iſt vernünftig«, dem greiſenhaften: »Alles iſt eitel«, »Alles, was iſt, iſt unvernünftig«, entgegen zu halten. Wo Hartmann das ſchwarze Panier des Peſſimismus entfaltet, ſchreitet Dühring energiſch mit der Oriflamme des Optimismus voran. Und wo Dühring mit ſeinen bisherigen Argumenten nicht ausreicht, recurrirt er auf die ſpinoziſtiſch-gedachte Nothwendigkeit alles Geſchehens; denn nur in einem Aeuſserſten, was nicht anders ſein kann, nicht anders werden könnte und auch nie anders werden wird, findet nach ihm die Seele Beruhigung, indem ſie ſich in jene Nothwendigkeit ergebend fügt und ihr das Beſte noch abzugewinnen ſucht; ganz im Gegenſatz zu Hartmann, deſſen Zufälligkeitslehre nicht nur immer wieder gegen das Beſtehende

empört, sondern auch die freilich sonderbare Hoffnung in der Seele auftauchen läfst, diese Zufälligkeit der Weltschöpfung durch absichtliche Willkür wieder aufzuheben.

Hartmann betrachtet den Optimismus als eine Illusion, als eine Selbsttäuschung, Dühring sieht in dem Pessimismus (natürlich nur in dem von ihm verworfenen Pessimismus, nicht in dem sogenannten »Entrüstungspessimismus«, den Dühring selbst predigt) eine pathologische Erscheinung. Während er die versuchte Vereinigung und Verschmelzung des Optimismus mit dem Pessimismus bei Hartmann für eine »frivol verworrene Spielart« erklärt, sucht er selbst den Pessimismus der Gegenwart mit einem Optimismus der Zukunft zu vereinigen, der freilich auf den vulgären Vervollkommnungsaberglauben und auf einseitig socialistische Culturanbetung hinausläuft. Dieser Gegensatz ist um so frappanter, als beide Beurtheiler des Werthes des Daseins dieses mit einem und demselben Maafsstab messen, nämlich fast einzig und allein mit dem Maafsstab der subjectiven Empfindung, den ich im Gegensatz zu dem aesthetischen und ethischen Maafsstab, den man ebenfalls an die Welt anlegen darf und kann, den eudämonistischen nenne; nach dem Einen überwiegt die Summe der Lustempfindungen die der Unlustempfindungen, nach dem Anderen ist das Ergebnifs dieser Statistik ein entgegengesetztes. Und wie oben bei der Metaphysik die sonderbarsten Verschlingungen stattfanden, so dafs die beiden Gegner geradezu ihre Rolle verwechselt zu haben schienen, so ist das auch hier der Fall; Hartmann behauptet z. B. hartnäckig die Unfehlbarkeit und Allweisheit der Natur, während Dühring im Gegentheil in der irrenden und fehlenden Natur ein Gegenstück des Menschen sieht. Gerade dieser Punkt ist psychologisch sehr interessant; man könnte in ihm eine unbewufste Reaction gegen die beiderseitige Uebertreibung der Urtheile über die Qualität der Welt und den Werth des Daseins finden.

Weder Hartmann noch Dühring hinterläfst einen dauernden ethischen Nachhall. Nachdem der Erstere dem Menschen allen Boden unter den Füfsen weggezogen und den Muth zum Leben und die Freude an allem, was ihm bisher lieb und werth und erstrebungswürdig erschien, geraubt hat, gibt er ihm Rathschläge, die eigentlich doch auf nichts anderes hinauslaufen, als weiter zu leben, als ob gar nichts geschehen wäre; denn die Phrase von einer »Hingabe an den Weltprocefs um der endlichen Selbstvernichtung

willen« ist eine unhaltbare Modificaton des Schopenhauer'schen Grundgedankens. Schopenhauer ist der wahre Pessimist; er sieht keine Erlösung winken und doch erhebt uns die grossartig tragische Anschauung dieses Einsiedlers, die ethische Grösse dieses Riesengeistes zugleich moralisch über uns selbst; eine κάθαρσις, wie nach dem Anhören einer echten Tragödie, durchdringt unser Inneres, und der Sirocco, dessen versengende Glut unser Mark austrocknet und uns den Lebensmuth raubt, — er verwandelt sich doch wieder in einen idealen Hauch, der uns ethisch erhebt. Bei Hartmann aber geht diese ethische Wirkung verloren durch die lächerliche Scene, mit der die Tragödie abschliesst, durch jenen Massenselbstmord der Menschheit; auch ist es vielmehr der eudämonistische Maasstab, den Hartmann an die Welt anlegt, als der aesthetisch-ethische, den wir bei Schopenhauer vorzugsweise finden. Die ethische Erhebung ist aber vielleicht ein sichereres Kriterium der Wahrheit, als die Einfachheit nach der bekannten Maxime: *simplex veri sigillum*; die Empfindlichkeit des menschlichen Herzens für Steigerung oder Depression der ethischen Atmosphäre ist eine ungleich feinere, als für alles Andere; die Wahrheit ist »kein Pelz, um das Herz zu wärmen«, aber die Wahrheit, sage ich, erhebt immer ethisch, wenn auch diese ethische Erhebung nie ein wissenschaftliches Kriterium sein kann. Diese ethische Erhebung vermissen wir sowohl bei Dühring als bei Hartmann; nicht nur, weil beide viel zu sehr den eudämonistischen Maasstab anlegen, sondern auch weil die Tragödie bei Hartmann mit einer *farce* endigt, und bei Dühring das erhabene Schauspiel der Weltgeschichte sich am Schluss in die petroleuse Atmosphäre des utopistischen Socialismus verhüllt. Ist das Ende der Welt bei Hartmann das Nirwana, in dem Alles ohne Unterschied traumlos schlummert, so ist nach Dühring das Ziel der Welt die nüchterne, poesielose Ruhe einer socialistischen Gesellschaft, in deren Alles gleichmachendem Schooss wiederum kein Unterschied stattfindet. Das Eine ist eine so traurige Perspective, wie das Andere; das *Nirwana* und das *Phalansterium*, diese socialistische Kaserne, deren Bewohner die communistische Uniform tragen müssen, — haben eine innere Verwandtschaft.

Wenn man die verschiedenen Zeugnisse Hartmanns und Dührings über den Werth der Welt und die diametral entgegengesetzte Interpretation der Erfahrungen und Taxation der Lebenselemente gegenüberstellt, so kann man den Gegensatz auch dahin präcisiren,

dafs Dühring in demfelben ewigen, rafchen, ruhelofen Wechfel, Strudel und Procefs des Dafeins fich fehr wohl befindet, an dem Hartmann Ekel und Ueberdrufs empfindet. Jener will Bewegung, diefer Ruhe. Jener fucht das Glück in der Verbefferung, diefer in der Vernichtung. Für Hartmann befindet fich Dühring noch im dritten Stadium der Illufion, Dühring dagegen hält den Hartmannfchen Peffimismus nur für den theoretifchen Reflex der Corruption der Gegenwart. Dühring rechnet auf eine allgemeine Steigerung des Lebensgefühls, Hartmann auf eine allgemeine Depreffion der Lebensluft. Hartmann geht noch über die von Dühring erwartete Zukunft hinaus, indem er die von diefem erhoffte Zukunftsgeftaltung zwar mit »ehernen Schritten« herankommen fieht, aber hinter diefer Geftaltung erft das Gefpenft allgemeiner, peffimiftifcher Verzweiflung erfcheinen läfst; andererfeits fieht Dühring im Hartmannfchen Peffimismus nur den Reflex erbärmlicher Gegenwart und geht feinerfeits wieder über diefe mit feinen Hoffnungen hinaus. So überbaut und überbietet immer der Eine den Anderen. Hartmann vergleicht das Sein mit dem Nichtfein und zieht das letztere vor; allein dies ift ein ähnlicher Fehler, wie wenn man die Zahlen mit der Null vergleichen wollte, die doch felbft keine Zahl ift. Kann man fo das Sein nicht mit etwas vergleichen, was aufser ihm ift, auch nicht mit dem Nichtfein, fo könnte man es vielleicht an dem Zwecke des Lebens meffen? Aber auch diefer ift uns unbekannt; vielleicht oder vielmehr ficherlich ift die Frage nach einem folchen eine Thorheit; denn auch diefe Frage verläuft in Unendlichkeiten, indem wir jeden Zweck immer wieder als Mittel eines anderen Zweckes denken müffen: die Frage: *Cui bono?* kann immer von Neuem geftellt werden; auch hier ift ein Abfolutes nicht feftzuftellen; da aber, wo wir mit unferen Fragen auf's Unendliche ftofsen, haben wir entweder falfch gefragt oder hat unfer Wiffen ein Ende. Hartmann und Dühring machen ohne Weiteres das Glück zum Zweck des Lebens; woher wiffen fie das? Und doch kommen beide hiebei zu entgegengefetzten Refultaten. Alfo ift die Anwendung diefes willkürlich vorausgefetzten Lebenszweckes als Maafsftab eine höchft unfichere. Ergibt doch die Anwendung diefes Maafsftabes zwei Weltbilder, die fo verfchieden find, wie eine negative und eine pofitive Photographie.

Der Eine dürftet nach Leben und Wechfel, der Andere nach Tod und Nichtmehrfein. Der Peffimift fchüttet das Kind mit dem

Bade aus und verwirft gleich die ganze Welt um partieller Unvollkommenheit willen; der Optimist aber nimmt auch das Schlechte und Aermliche in den Kauf und scheut sich nicht, es um des Guten willen zu beschönigen und zu vertheidigen. Beide geben dem Menschen die Macht, sich selbst aus eigener Kraft zu erlösen, nur der Eine vom Leben, der Andere von dem bisherigen Elend zu einem besseren, würdigen Dasein. Der Gegensatz beider ist bis in's Einzelnste frappant und fast unheimlich. — Jeder räth der Menschheit an, sich von ihren bisherigen Illusionen zu befreien, Hartmann mit dem Zwecke, das Bewusstsein des Elendes, Dühring dagegen mit der Absicht, das Glück zu steigern. Die Unersättlichkeit des Willens hält Hartmann für den Grund des Elends; die Unendlichkeit des Wechsels allein bietet für Dühring immer neuen Reiz. Die *Sansára* ist für den Letzteren eine Unermesslichkeit reizvoller Abwechselung des Werdens und Wirkens, für den Ersteren eine schmerzvolle Unendlichkeit von Jammer und Elend, welche die heftigste Sehnsucht nach dem *Nirwana* erregt. Die Unersättlichkeit und das niemals zu befriedigende Streben des Willens, den das Erreichte schon nicht mehr erfreut, gibt dem Pessimisten Grund zu den bittersten Klagen, während Dühring gerade in diesem ruhelosen Wechsel den Lebensreiz findet und von einer Befriedigung des Willens dieselbe Langeweile befürchtet, die der Hartmann'sche Pessimist schon lange in dem ewig sich wiederholenden Spiel des Daseins fühlt. Nur im Unfrieden des ruhelosen Wechsels findet Dühring beruhigende Zufriedenheit, die Hartmann von dem Verlöschen der Lebensbewegung erwartet. Aber der ascetische indische Büsser Schopenhauers, der den Schleier der *Maja* durchschauend in quietistischer Wunschlosigkeit dahinstirbt und nur noch vegetirend fortlebt, ist bei Hartmann zum ruhelosen Ahasver geworden, zum ewigen Juden, der lebenssatt und todessehnsüchtig so lange durch die Welt dahin wandert, bis es ihm gelingt, sich selbst zu vernichten und, ein unseliger Simson, sich selbst unter den Trümmern der von ihm zerstörten Welt zu begraben. Für Dühring ist die »Wirklichkeit« eine blühende Göttin, die er wonnevoll umarmt; für Hartmann ist sie eine blutige Furie, die ihn unaufhaltsam weiter jagt.

Die Nachkommen, die Menschen der Zukunft, sind den Beiden die Befreier der Welt, aber im entgegengesetzten Sinne. Sie befreien im Sinne Hartmanns den Prometheus vom Geier, indem sie beide und sich selbst unter dem Felsen begraben, an dem er an-

geschmiedet ist und den sie in der langen Culturarbeit unterhöhlt haben; im Sinne Dührings, indem sie den Geier tödten und des Angeschmiedeten Fesseln lösen. Jene sprengen das Thor des Todes und stürzen sich in die Nacht des *Hades;* schlafend sinken sie in das Nichts zurück mit der Todeswunde, dem letzten Gnadenstoss, den sie sich selbst gegeben. Die Nachkommen im Sinne Dührings sprengen das Thor des Lichts und erwachen vom Schlafe bisheriger Verblendung. Jene schliessen die Augen, diese öffnen sie; jene haben genug gelebt, diese wollen erst recht und immer mehr leben. Für jene geht die Welt unter, für diese steigt eine neue Morgenröthe der Freiheit und des Lebens auf. So sollen sich also die Nachkommen in beider Sinne ganz diametral verhalten. Aber sowohl die ewige Selbstvernichtung als die ewige Selbstvervollkommnung ist Phantasie; beides widerspricht den bis jetzt beobachteten Weltgesetzen.

Die pessimistische Ermüdung hat ihre Zeit und ihr Recht; und die optimistische Energie hat auch ihre Zeit und ihr Recht; und beide wechseln ab; und dieser Wechsel selbst kann wieder als angenehm oder unangenehm betrachtet werden. Hier so wenig wie in der Metaphysik gibt es etwas Sicheres und Beständiges. Wie dort unser Urtheil schwankt, so wechselt hier unser Gefühl ab; und wo dies nicht mehr der Fall ist, da sind wir schon einseitig. Keiner kann den Andern widerlegen; kann denn das Rechts das Links, oder das Unten das Oben widerlegen? Beide sind gleich berechtigt, gleich nothwendig.

Für Hartmann ist die Welt so gut, als sie sein kann, und doch noch schlecht genug; für Dühring ist sie gut und kann noch weit besser werden. Jener ist Deteriorist, dieser Ameliorist; beide aber sind Evolutionisten. Ganz frappant aber ist die Thatsache, dass der Pessimist den Selbstmord verdammt, während der Optimist ihn als »freiwilligen Tod« in Schutz nimmt; es ist fast, als wollten beide einander ein stilles Zugeständniss machen. Der Pessimist sucht die Consequenz seines Systems, dass es nämlich am Besten sei, sich durch Selbstmord aus dem wahnwitzigen Carneval des Daseins zu retten, von sich abzuwälzen, und der Optimist sucht die einzige Pforte, durch die der Elende seinem Elende entrinnen kann, noch offen zu halten. Für den Ersten ist Selbstmord schmähliche, feige Flucht, für den Zweiten hat er nichts Verbrecherisches an sich und ist unter Umständen erlaubt, ja geboten.

Das sind alte, uralte Gegensätze, aus denen die verschiedenen

Formen lichtfreudiger oder düfterer Religionen und Mythen entftanden find: auf der Einen Seite die energifche Zufriedenheit mit dem Sein, auf der Anderen die fchlaffe Verftimmung. Der uralte Glaube der Menfchheit an ihr Glück einerfeits, und der ebenfo uralte Glaube an ihr Unglück andererfeits find zwei gleichwerthige Illufionen. — Dühring behauptet, die Welt fei gut und das Gefunde überwiege, denn fonft wäre das Leben nicht auf ewigen Beftand angelegt; Hartmann fagt, die Welt könne nicht auf den ewigen Beftand angelegt fein, denn fie fei zu fchlecht dazu und das wäre zu hoffnungslos. Beide Raifonnements find gleich unlogifch; das Sonderbarfte aber bei Beiden ift, dafs hinter und über Allem doch wieder ein teleologifch gedachtes Fatum fteht, das Alles auf's Befte angelegt hat, das »am faufenden Webftuhl der Zeit fitzt«. Schade, dafs diefes Fatum nur der phantaftifche Reflex des Philofophen ift, der, um feinen eigenen Gedanken mehr Gewicht zu geben, fie in das Sein hineinprojicirt und für Weltgedanken ausgibt. — Beide fehen im Antagonismus das Princip der Entwickelung; aber für Hartmann ift er der *struggle for life*, in dem das Leben fich felbft zerfleifcht; für Dühring ift er kein *bellum omnium contra omnes*, fondern der Wettftreit, aus dem immer beffere Bildungen hervorgehen. Nach Dühring entfprechen fich alle Dinge gemäfs der immanenten Weltlogik und find aneinander angepafst und aufeinander angelegt und ergeben eine befriedigende Harmonie, insbefondere wenn auch der Menfch naturgemäfs lebt; nach Hartmann kann kein Menfchenwitz die Welt beffern, denn ihr Urgrund, der Wille, ift etwas Verkehrtes. Bei Hartmann follen wir das Leben bejahen nur um des fchliefslichen Todes willen, bei Dühring um feiner felbft willen; bei Hartmann lauert im Hintergrund das Nichts, in das fich die lebensmatte Menfchheit todestrunken hineinftürzt, bei Dühring winkt das Glück der Zukunft, das fich die Menfchheit felbft erbaut. Das Ziel des Proceffes für jenen ift der allgemeine Völkertod, für diefen die allgemeine Völkerverbrüderung. Für Dühring gibt es nur Ein Stadium der Illufionen — die Aera der Vergangenheit, der Religion und Tyrannen; für Hartmann gibt es Drei Stadien der Illufion und auch die Zukunft ift eines davon; denn die Parole des Peffimismus lautet: *Lascate ogni ſperanza!* Für jenen bricht das goldene Zeitalter, als deffen Prophet er als *laudator temporis — futuri* auftritt, an, wenn die Erde von lauter Socialiften und Optimiften bevölkert ift, die *in dulci jubilo* dahin lebend keinen

Schmerz mehr kennen; für diesen winkt die Erlösung, wenn alle Menschen Pessimisten geworden sind. Beidemal wird der Philosoph zum Propheten, zum Verkündiger der kommenden Ereignisse, der »der Bewegung stets einen Schritt voraus ist«. Freilich ist das Ende der Welt, wie es Hartmann prophezeit, ebenso eine mystische Idee, wie die Zukunftsideen Dührings auf eine Art socialistischen Mysticismus hinauslaufen. Für Dühring ist Pessimismus Mangel an Charakter und eine unerlaubte Abstraction von einzelnen Erfahrungen, für Hartmann ist Optimismus Mangel an Intelligenz und mit Schopenhauer eine »ruchlose Anschauung«.

Wir können diesen Gegensatz auch in die vier Einzelgebiete hinein verfolgen, die wir von der Frage nach dem Werth des Daseins abhängig gemacht haben. Vor Allem in der Ethik ist er sehr auffallend, wenn gleich gerade hier auch wieder eine bedeutsame Analogie sich zeigt. Die Moral Dührings ist eine viel positivere, energischere, als diejenige Hartmanns; das Moralprincip des Letzteren, die Zwecke des Unbewussten zu den eigenen zu machen und sich daher mit allem Aufwande der sittlichen Kraft dem Weltprocesse hinzugeben, um so die endliche Selbstvernichtung zu ermöglichen, ist offenbar sehr sonderbar und paradox. Das Moralprincip Dührings ist viel einfacher und natürlicher; nur in dem durch Sitte und Recht beherrschten Anschluss an die freie Gesellschaft ist das höchstmögliche Glück des Individuums erreichbar; Beide verwerfen also den Egoismus, zu Gunsten der Allgemeinheit Hartmann, zu Gunsten jedes Einzelnen Dühring. Trotz dieses Gegensatzes sind doch beide Eudämonisten; ein heteronomes Princip soll die Sittlichkeit begründen: die Lust, die Beide ja auch zum Maasstab der universellen Weltbeurtheilung machen. Hartmann spricht dies nackt aus, mit der absoluten Gültigkeit der Moral sei es nichts; auch sie diene nur dem Weltzweck des allgemeinen Glückes, d. h. eben der endlichen Selbstvernichtung. Bei Dühring ist dieser Hedonismus verborgener: die Menschen sollen sich der moralischen Besserung befleissigen, weil dadurch der Einzelne die höchste Lust erreichen kann. Sowohl der Optimismus, als der Pessimismus beruhen also in den beiden geschilderten Formen im Grunde auf dem Princip des Eudämonismus, ein Verhältniss, das sich am klarsten in der Ethik zeigt. Allein ein bemerkenswerther Unterschied ist doch noch hervorzuheben: Hartmanns Ethik ist viel universeller, als die Dührings. Nach Hartmann, der sich in diesem

Punkte über Schopenhauer hinaushebt, ſoll der Einzelne jetzt alle ſeine Kraft einſetzen in den Weltproceſs, um die allgemeine Menſchheit mitzuerlöſen. Dieſer Anſicht gegenüber geht Dühring, kann man ſagen, wieder auf Schopenhauer zurück, indem er die ſympathiſchen Naturtriebe, alſo im Weſentlichen das Schopenhauerſche »Mitleid«, die ſingulären Beziehungen des Einzelnen zum Einzelnen, zum Princip alles über den Egoismus hinausgehenden Handelns macht, und auch hier einem nominaliſtiſchen, individualiſtiſch-pluraliſtiſchen Atomismus huldigt, der die Allgemeinbegriffe: Staat, Geſellſchaft, Menſchheit nicht anerkennt als reale Mächte, während umgekehrt Hartmann in der Menſchheit nur Einen groſsen Menſchen ſieht, der ſich in Milliarden von einzelnen Individuen als Daſeinsformen auslebt und doch immer derſelbe unſelige «Wille« iſt.

Was die Geſchichtsphiloſophie bei Hartmann und Dühring betrifft, ſo habe ich ſchon oben einige Vergleichungspunkte hervorgehoben, insbeſondere was die parallele Stellung des Peſſimismus und des Socialismus in der beiderſeitigen Geſchichtstheorie betrifft, indem an ihnen als Maaſsſtäben die ganze hiſtoriſche Entwickelung gemeſſen und beurtheilt wird, wobei jedoch zu bemerken iſt, daſs für den Optimiſten und Amelioriſten die realen Vorgänge der Geſchichte und Politik ungleich mehr Intereſſe darbieten, als für ſeinen Gegner; Dühring iſt eine eminent-politiſche Natur, was von Hartmann nicht zu ſagen iſt. Der Eine ſieht im Fortſchritt der Geſchichte nur eine immer höhere Steigerung des Bewuſstſeins des Elends; der Fortſchritt erhöht die Daſeinsplagen und doch iſt er unumgänglich nothwendig, wenn das Ziel der Geſchichte, die Selbſterlöſung, erreicht werden ſoll. Dühring dagegen ſieht in der Geſchichte ein erfolgreiches Streben, den Daſeinswerth zu erhöhen, und ihr Princip iſt die Steigerung des Lebensgefühles; beidemal ſoll die Steigerung des Bewuſstſeins das Mittel zur Erreichung des Geſchichtszieles ſein, dort des negativen, hier des poſitiven. Immer mehr Bewuſstſein ſoll in der Menſchheit angehäuft werden; natürlich ſoll es das einemal mit dem Optimismus der »Wirklichkeitsphiloſophie«, das anderemal mit dem Peſſimismus der »Philoſophie des Unbewuſsten« angefüllt werden, um im erſten Falle zum höchſtmöglichen Glücke, zur Selbſtvervollkommnung, zur Befriedigung im poſitiven Sinne befähigt, und um im zweiten Falle zur groſsen Schluſskataſtrophe der Weltaufhebung, der Selbſtvernichtung vorbereitet zu

werden. Jeder unterſucht jeden einzelnen Faden des hiſtoriſchen Gewebes, ob er die Richtung nach dem hier optimiſtiſch, dort peſſimiſtiſch gedachten Ziele habe. Die Culturgeſchichte der Menſchheit iſt im Allgemeinen mehr das Feld des Optimiſten; er findet in Allem Fortſchritt und hat eher das Recht, auf die Zukunft hinzuweiſen. Die Lebensgeſchichte des Einzelnen bildet mehr das Material des Peſſimiſten; in ihr findet er Elend, überwiegenden Schmerz und er braucht ſich nur auf Vergangenheit und Gegenwart zu berufen. Beide prüfen die Stadien des geſchichtlichen Fortſchrittes und ſeine einzelnen Perioden auf ihren Gehalt an Lebenswerth; und für Hartmann ergibt dieſe Prüfung nur werthloſe Schlacken; die Geſchichte kann nur die Aufgabe haben, ſich ſelbſt aufzuheben, der Proceſs iſt nur dazu da, um eine Kraft auszulöſen, die ihn ſelbſt vernichtet; iſt die Feder abgelaufen, hat der Wille ſich ausgelebt und ſeine Spannung und Lebensenergie verloren, ſo erfolgt die letzte Kataſtrophe der Geſchichte: die Welt-Exploſion; ſo hat der Proceſs ſeinen Zweck in ſich — nur iſt es ein negativer; für Dühring hat der Proceſs der Geſchichte auch ſeinen Zweck in ſich ſelbſt — aber es iſt der poſitive des im ewigen Lebensreiz beſtehenden Glückes der Individuen; der Fortſchritt der Geſchichte entfaltet ſich zu immer reicherem Selbſtgenuſs — Sätze, in denen freilich der Individualismus in einen Hegel'ſchen Pantheismus umſchlägt, als ob ein einheitliches Weſen den ganzen Fortſchritt in Einem fühlte, eine ähnliche Inconſequenz, wie wenn Hartmann immer ſtillſchweigend den Gedanken hat, die Menſchheit habe nach ihrer abſoluten Vernichtung noch ein Gefühl der Befriedigung und Erlöſung. Der Zweck der Weltgeſchichte iſt alſo nach Hartmann der allgemeine Tod im »Nirwana«, nach Dühring das allgemeine Leben in der »freien Geſellſchaft«. Das Mittel dazu iſt aber bei beiden — der Socialismus. Für Hartmann iſt der Socialismus ein nothwendiger Fortſchritt, der das Gute mit ſich bringt, daſs er mit mehr Schmerz, als Luſt verbunden iſt und darum den allgemeinen Wunſch der Menſchheit nach Selbſtbefreiung beſchleunigt. Für Dühring natürlich bringt die »freie Geſellſchaft« das erſehnte Glück, den Himmel auf Erden. Keiner von Beiden iſt ein ſonderlicher Freund des Chriſtenthums und der Religion; Beide erſetzen ſie natürlich durch ihre Syſteme. Dühring verwirft das Chriſtenthum auch gerade deshalb, weil es peſſimiſtiſch und wirklichkeitsfeindlich iſt, während Hartmann umgekehrt es wegen ſeiner

pessimistischen Elemente, freilich in sehr modificirter Gestalt, beibehalten will. Der universelle Pantheismus, den Hartmann herbeikommen sieht, ist jedoch noch eine Art von Religion, freilich eine sonderbare; die Menschheit hat ja nach ihr die Aufgabe, sich selbst und die Gottheit zugleich vom Elend zu befreien; das ist eine jener fundamentalen Paradoxieen von Hartmann; sie erinnert an eine andere, die sich nicht bei Hartmann findet, in der aber die ganze sittliche Empörung des Pessimisten mit unbarmherziger Schärfe ausgesprochen ist, »dass sich Gott mehr vor uns zu verantworten habe, als wir vor ihm.« Hartmanns Religionsphilosophie hat noch etwas Mystisches beibehalten; Dührings Absicht dagegen ist eine rationelle, vernünftig-nüchterne Lebenseinrichtung und da kann man keine Religion brauchen. Dühring hat kein Organ für das Religiöse.

Dieser Gegensatz ist eine culturhistorische Thatsache, die von Interesse ist; Dühring ist eigentlich der erste methodische Optimist, und diese bewusste Methode im Gegensatz zu Schopenhauer und Hartmann gibt diesem Antagonismus eine hohe Bedeutung. In der Geschichte der Philosophie gibt es ähnliche Gegensätze häufig, aber selten war einer so scharf und schroff, wie dieser. Dort winken die Sirenen des Lebens, die uns in den Zaubergarten des Daseins einladen; hier schreckt uns das düstere, dämonische Medusenhaupt in die Nacht zurück. Eine wissenschaftliche Entscheidung ist hier ebensowenig zu treffen, als in der Metaphysik. Wesen und Werth des Daseins sind nicht einmal Fragen, auf die sich mit Hypothesen antworten läst; denn eine Hypothese ist ein Instrument der Wissenschaft. Jene Fragen sind aber überhaupt kein Gegenstand des Wissens; sie sind Gegenstand des Glaubens, Ahnens, Dichtens, Fühlens. Und was die Zukunft betrifft, so wissen wir hierüber auch nichts; was Hartmann und Dühring hierüber sagen, sind Wünsche, Phantasieen, Utopieen; ausserdem befindet sich Hartmann selbst in einer Illusion und zwar in ihrem vierten Stadium, wenn er an die Möglichkeit einer endlichen Erlösung glaubt. Der Wille des Menschen kann die Welt so wenig schaffen, als vernichten; und ebenso ist andererseits Dührings Glaube höchst unsicher, dass mit der Einführung des Socialismus alles Elend aufhören werde; wer bürgt ausserdem Hartmann dafür, dass nicht einst eine »Fraction der Optimisten«, und Dühring, dass wiederum eine »Partei des Eigenthums« ihre Zukunftsträume endige, dass jene der prä-

tendirten Weltaufhebung, diese der socialistischen Weltverbesserung den heftigsten Widerstand entgegensetze? Hartmann vergisst die ewige Macht der Ideale und des unauslöschlichen Lebenstriebes, und Dühring betrachtet Alles einzig und allein von dem einseitigen Standpunkte des Socialisten. Beide sind zu wenig Psychologen, um einzusehen, dass der optimistische Lebenstrieb sich ebensowenig in dem Menschen vernichten lässt, als die pessimistische Stimmung über bittere Erfahrungen. Dühring ausserdem will nicht einsehen, dass Menschen ohne Eigenthum psychologisch undenkbar sind.

Wir sind mit unserem Vergleich zu Ende. Zum Schlusse haben wir noch zu zeigen, wie sich dieser Frage gegenüber der Kriticismus Lange's verhalte. Wird Dieser uns auch hier auf eine höhere Warte führen? [95])

Lange geht echt kritisch d. h. psychologisch-genetisch zu Werke. Pessimismus und Optimismus, diese beiden entgegengesetzten Weltbeurtheilungen, sind zunächst nur Erzeugnisse menschlicher Ideologie; die Welt der Wirklichkeit ist an sich weder schlecht noch gut. Den Strauss'schen Optimismus im »Alten und Neuen Glauben« nennt er ebenso einen »frommen Irrthum«, und denselben berüchtigten Widerlegungsversuch des Pessimismus einen »argen Trugschluss«, wie der Pessimismus ihm »aus einem einseitigen Weilen in der Wirklichkeit entsprungen ist«.

Beide entgegengesetzten Anschauungen entspringen aus der freien *Synthesis* des Gemüthes; schon das Weltbild, das die Sinne uns geben, ist nach dem uns innewohnenden Ideal geformt; darin liegt schon ein Optimismus. Der Pessimismus aber entsteht durch den Contrast der Welt der Wirklichkeit gegenüber den freien, idealen Schöpfungen der Seele; im Vergleich mit diesen erscheint jene unharmonisch und voller Widerwärtigkeiten. Nur durch diese Vergleichung sind wir im Stande, uns ein Urtheil über die Qualität der Welt zu bilden. Das Idealbild der Welt entsteht schon durch die unbewusste Function der *Synthesis;* es hängt also die beregte Frage mit der Erkenntnisstheorie und Aesthetik enge zusammen. Der Optimist rühmt die Harmonie, welche er selbst in die Welt hineingetragen hat. Der Pessimist hat ihm gegenüber in tausend Fällen Recht; aber es gäbe ohne jenes Idealbild des Optimisten keinen Pessimismus, der ja nur eine Geburt des Contrastes ist. Genau, wie Lange dem Materialismus im Empirischen und Einzelnen Recht gibt gegenüber dem dogmatischen Idealismus, so gibt

er auch dem Peſſimismus gegenüber einem dogmatiſchen Optimismus im Einzelnen und im Empiriſchen Recht. Unſere oben aufgeſtellte Eintheilung beſtätigt ſich auch hier wieder durch dieſen Parallelismus. Wie bei der Frage nach der Realität der Welt, nach dem wahren und eigentlichen Seienden, jene entgegengeſetzten Anſchauungen gleich ſehr und gleich wenig berechtigt ſind, ſo auch bei der Frage nach der Qualität der Welt, wenn man ihre Beſchaffenheit an dem Seinſollenden miſst. Dies ſind ja zuletzt die zwei Hauptfragen, die den Menſchengeiſt beſchäftigen. Die Fragen nach dem Weſen und nach dem Werthe der Welt liegen freilich in vielen Syſtemen ungeſchieden neben einander; aber ſie ſind trotz dieſer Latenz doch vorhanden.

Der Peſſimismus, ein Product der ſpäteren Reflexion (denn der Optimismus iſt immer das Erſte) ſammelt die einzelnen Züge des Elends, die tauſend Widerwärtigkeiten des Daſeins, die kalte Grauſamkeit der Natur, die Schmerzen und Unvollkommenheiten aller Weſen, und ſtellt die Summe dieſer Beobachtungen dem Idealbild des Optimismus als eine furchtbare Anklage des Weltganzen gegenüber. Der Peſſimismus hat, wie der Materialismus ein ungemein hohes Verdienſt, nämlich den ihm entgegengeſetzten Dogmatismus vernichtet zu haben. Wie den Materialismus und Idealismus, ſo betrachtet Lange auch den Peſſimismus und Optimismus nicht etwa als zu vermittelnde Extreme, ſondern als zwei Anſchauungsweiſen des Seins, die in ihrer Art gleichberechtigt ſind, ohne daſs der Menſchengeiſt beide jemals verſöhnen kann. Hätte uns Lange etwa mit einer »Geſchichte des Peſſimismus und Kritik ſeiner Bedeutung in der Gegenwart« beſchenkt, ſo hätte er den Peſſimismus ganz genau ebenſo behandelt, wie den Materialismus, und nachgewieſen, wie auch der Peſſimismus am entſcheidenden Punkte in einen idealen Optimismus umſchlage. Durch den Peſſimismus wird nur der Optimismus in ſeiner Einſeitigkeit zerſtört, aber ein geſchloſſenes Weltbild wird auf dieſem Wege ebenſowenig erreicht, wie durch den Materialismus. Aber wenn der Optimismus ſich als Vertreter der wahren Wirklichkeit ausgibt, wenn von ihm alle jene ſchönen Gedanken von der vereinzelten Disharmonie, die in der Harmonie des groſsen Ganzen aufgeht, von der überſchauenden göttlichen Betrachtung der Welt, in welcher alle Räthſel ſich löſen, alle Schwierigkeiten verſchwinden, u. ſ. w. als objectiv gültige Wahrheiten dargeſtellt werden, dann

tritt der Pessimismus ein, um diesen Wahn erfolgreich zu zerstören. Auch hier, wie in der Metaphysik ist es die kritische, sceptische Stimmung, welche analytisch und decomponirend die subjectiven Gebilde und Phantasmen mit ruhiger Kälte zertrümmert. — Die Einsicht in diesen Parallelismus kann sehr dazu dienen, uns über die Mission des Pessimismus aufzuklären.

Lange kämpft besonders gegen die falsche Bewunderung der Zweckmäfsigkeit in der Natur an, die nichts als eine optimistische Metaphysik ist, wenn sie davon fabelt, »die Natur erreiche ihre Zwecke stets ohne Beeinträchtigung anderer Zwecke« (Wigand); ihr kann mit demselben Rechte eine pessimistische gegenüber gestellt werden und mit bitterer Ironie geifselt er die Theodicee Leibnitzens, die doch nach dem System des Letzteren unmöglich sein mufs, da Gott in demselben als ohnmächtig, wenigstens nicht als allmächtig, wenn auch als allweise dargestellt wird. Beide gegensätzliche Meinungen sind nach Lange nur willkürliche und zufällige Ansichten der Menschen. Es liegt nur an mir, ob ich in der Natur vorwiegend das Unvollkommene, Unzweckmäfsige, Schlechte sehe, oder ob ich meine Idee des Schönen und der Zweckmäfsigkeit in sie hineintrage und sie dann tausendfältig zurückbekomme. »Wenn ich in der Natur beim Anblick des Schönen verweile, um mich zu erbauen, so mache ich mir selbst die Natur zu meiner Idee des Guten und Schönen; ich übersehe — absichtlich oder unwillkürlich — den dürren Fleck auf dem Blumenkelch und den Raupenfrafs an den Blättern.« Demnach behandelt er denn auch die einzelnen Dogmen des Optimismus ganz genau wie die des Idealismus. Man mufs sich seiner theoretischen Anschauung erinnern, um das Folgende nicht mifszuverstehen. Das »Dogma von der Einheit des Wahren, Guten und Schönen« ist streng verstandesmäfsig geprüft, sagt Lange, nicht richtig; aber als Ideal festgehalten kann es den Menschen allerdings gleich jeder religiösen Idee erbauen und über die Schranken der Sinnlichkeit erheben. Das Schöne widerspricht der Wirklichkeit direct; es besteht nur in der Dichtung; aber ohne den Traum der Dichtung wäre nichts mehr da, was das Leben lebenswerth machte. So ist es auch mit der Liebe; diese ist ja der Punkt, der bei dieser Frage sehr hoch in Anschlag kommt. Das Beste an der Liebe ist die Dichtung, die Idealisirung: das Auge der Liebe dichtet. Wie einfach schön erkennt Lange hier das Wesen der Liebe, wenn man sich an die widerliche Interpretation Hart-

manns und an die gekünſtelte Hineinlegung bei Dühring erinnert. Es iſt bei der Liebe dieſelbe freie *Syntheſis* der Phantaſie, die aus ſich ſelbſt heraus das Ideal ſchafft; aber iſt es darum nicht minder vorhanden und iſt ſeine ethiſche Wirkung darum ſchwächer? Alſo: wir müſſen den Optimismus feſthalten, aber nur als Ideal und mit dem Bewuſstſein, daſs er nur eine Art bewuſster Selbſttäuſchung, wiſſentlich verfälſchender Einbildung iſt, und nur ein Gedicht, dem keine Wirklichkeit entſpricht. Er dient und diene uns ebenſo zur ethiſchen Erhebung und religiöſen Läuterung, wie die theoretiſchen Ideale zur aeſthetiſchen Befriedigung und logiſchen Abrundung. Aber man darf daraus kein Syſtem, kein Dogma machen; man darf ſich nicht einbilden, da Wahrheit zu beſitzen, wo man nur dichtet. Man darf keinen Schluſs daraus auf die Objectivität ziehen. Nun wird man aber auch Lange nicht widerſprechen, wenn er ſagt, jede echte Philoſophie müſſe nothwendig optimiſtiſch ſein, wie er früher ſagte, daſs alle tiefere Philoſophie auf Idealismus führe. Denn für Lange iſt ja Philoſophie nur ein ſubjectiv-pſychiſches Gebilde des Einzelnen, das gar keinen theoretiſch-objectiven, aber um ſo gröſseren ſubjectiv-ethiſchen Werth beſitzt. Die Philoſophie ſtellt die Welt nur dar, wie wir ſie uns denken und wie ſie ſein ſollte, aber nicht wie ſie iſt. Von hier aus bekommt denn auch Fichte's bekannter Ausſpruch, daſs die Wahl einer Philoſophie vom Charakter abhänge, eine neue Beleuchtung: iſt das ſpeculative philoſophiſche Syſtem nur ein Ausdruck unſeres idealen, aeſthetiſchen und ethiſchen Triebes, ſo wird allerdings daſſelbe ſtets eine vom Charakter abhängige Function ſein. Ein philoſophiſches Syſtem iſt ja für den Kritiker nichts weiter als ein pſychiſcher Proceſs, ein ſubjectives Gebilde, ein zwar geſetzmäſsig entſtandenes, aber darum nicht minder willkürliches Vorſtellungsgewebe; denn Kritiker ſein heiſst — Pſychologe ſein.

Man kann in Lange's Sinne ſagen: Materialismus und Peſſimismus ſind unſere Werktagsſyſteme; am Sonntag wirft ſich die Seele in ihren Staat, und freudig tritt ſie in den Tempel des Optimismus und Idealismus, um ſich zu erbauen und zu ſtärken für den Kampf des Lebens. —

Je freier unſere *Syntheſis* iſt, deſto aeſthetiſcher iſt unſer Weltbild und deſto — optimiſtiſcher; deſto ethiſcher aber auch die Rückwirkung auf unſer Thun und Treiben. Nach dem Idealbild

ſollen wir nicht nur die empiriſche Wirklichkeit umgeſtalten, ſondern uns auch durch die Betrachtung Deſſen, was ſein ſollte und ſein könnte, tröſten über die Betrachtung Deſſen, was wirklich iſt. Das Weltbild, das wir dichten, iſt der Reflex unſeres Geiſtes; an der Pforte einer ſolchen, echten Philoſophie weichen, ſagt Lange, Kraft und Stoff, Atome und Naturgeſetze zurück und im Tempel derſelben wohnen nur reine Geiſter. Alſo nicht blos reine Geiſter, ſondern auch reine Geiſter; es iſt das Lichtreich des Ormuzd, vor deſſen Glanzpforte die finſteren, peſſimiſtiſch-nihiliſtiſchen Gebilde Ahrimans zurückweichen.

Die Gebilde der freien *Syntheſis* ſind Spiele der Einbildungskraft, und das ſind auch unſere Ideale; aber es ſind — ſo möchte ich ſie nennen — »*ludi bene fundati*«; es ſind »Spiele mit vollem Ernſte«. Ein rechtes Kind läſst ſich nicht im Mindeſten in ſeinem Eifer ſtören, mit dem es ſpielt, wenn man ihm auch ſagt, ſeine Puppe ſei nicht lebendig; denn ſie lebt ja in ſeiner Seele. Und ein edler Menſch läſst ſich nicht im Mindeſten in ſeinem Eifer für ſeine Ideale ſtören, wenn man ihm und er ſich ſelbſt auch ſagt und ſagen muſs, ſeine ideale Welt ſammt dem dazu gehörigen Apparat eines Gottes und ewiger Ideen und Ideale — ſeien bloſse Einbildungen und keine Realitäten; ſie ſind reell, weil ſie pſychiſche Gebilde ſind; ſie exiſtiren in der Seele des Menſchen, und wehe dem, der ihre Macht bezweifelt! Aber ſie ſind eben pſychiſche Gebilde; und muſs man nicht meinen, wenn man die materielle Geneſis eines Objectes und die pſychologiſche Geneſis eines Ideales nachgewieſen, man habe es begriffen in ſeiner Totalität, oder man habe gar ſeine Macht zerſtört; damit daſs der pſychologiſche Kritiker die Ideale als Blaſen nachgewieſen hat, die im Innern des Menſchen aufſteigen, wird ihre ſubjective Geltung nicht beeinträchtigt. Ich kann die pſychologiſche Geneſis eines Schamgefühles über irgend eine beſtimmte Schlechtigkeit noch ſo genau kennen — aber ich ſchäme mich deshalb doch; ich kann die pſychologiſche Entſtehung irgend eines beſtimmten Ideales vollſtändig einſehen — und doch hege ich das Ideal; das darf man nicht vergeſſen. —

Wir ſahen oben, daſs Lange einen Materialismus der Erfahrung und des Verſtandes mit einem Idealismus der freien, dichteriſchen Phantaſie verbindet; ſo huldigt er zugleich einem Peſſimismus der erfahrungsmäſsigen Reflexion und einem Optimismus

idealer Synthefe. Alfo der Peffimismus kann wohl das Dogma, aber nicht das Ideal des Optimismus zerftören; die Zerftörung jenes Dogma's vermag die Thatfache nicht zu befeitigen, dafs unfer Geift dazu gefchaffen ift, ein harmonifches Weltbild ewig neu aus fich hervorzubringen, dafs wir das Ideal neben und über die Wirklichkeit ftellen und von den Nöthen und Kämpfen des Lebens uns erholen, indem wir uns in Gedanken zu einer Welt aller Vollkommenheit erheben; fchon die Vorftellung der Einheit der Welt gehört hieher; denn jeder Schritt zum Ganzen ift ein Schritt zum Ideal. Wir erheben und bilden unferen Geift fchon dadurch und allein dadurch, dafs wir uns ein harmonifch-ideales Weltbild geftalten, das als Mufterbild und befruchtender Same die empirifche Wirklichkeit umzugeftalten vermag und das die Blüthe unferes fchaffenden Geiftes ift.

Diefe Verfchmelzung beider Gefichtspunkte fcheint uns haltbarer zu fein, als fie es bei Hartmann oder Dühring ift. Jener ift Peffimift mit etwas Optimismus und Idealift mit etwas Materialismus; diefer Optimift mit etwas Peffimismus und Materialift mit etwas Idealismus. Lange fteht über beiden Standpunkten, indem er beide unbefangen und vorurtheilsfrei in ihrer Berechtigung anerkennt.

Lange geht bei der Schätzung des Dafeinswerthes, anftatt von der Empfindung, mehr von der aefthetifchen Anfchauung aus. Wir mufsten die Aefthetik oder Metaphyfik des Schönen, welche auch in diefe Umgebung gehört, ja fogar der wichtigfte Theil der Frage nach dem Werth der Welt ift und gewiffermafsen ihre Verbindung mit der Frage nach dem Wefen der Welt bildet, übergehen, weil — und dies ift ein bedeutfames Zeichen — keiner der drei Denker tiefer auf die Fragen der Aefthetik einging; diefe ift ift kein fo brennendes Problem mehr, wie die anderen, hinter denen fie zurücktrat. Nur Lange ift näher auf den Zufammenhang der optimiftifchen Weltanfchauung mit dem aefthetifchen Vorftellen eingegangen.

Die bengalifche Beleuchtung, in welcher der Optimismus die Welt erblickt, ift ebenfo einfeitig, wie das fchattenhafte Nachtftück des Peffimiften; auch Lange läfst fich nicht von der Erfteren bethören. Er kennt die »Gefetze des Elends«, die der Kampf um's Dafein enthüllte (den Dühring, der Optimift, eben darum auch fo bekämpft). Fehlfchlagen ift auch in der Natur die Regel. Es herrfcht in ihr eine ungeheure Verfchwendung von Lebenskeimen; üppige Zeugung

und fchmerzvoller Untergang wechfeln beftändig ab. »Naturgemäfse Entwickelung«, von der der kurzfichtige Teleologe fo Vieles zu erzählen weifs, ift Ausnahme und Specialfall unter Taufenden; Hunger und Elend find die Regulatoren des Bevölkerungszuwachfes.

Nur in der Dichtung befteht alles Hohe, alles Heilige. Die Welt der Dichtung, der Ausdruck der Sehnfucht einer Zeitperiode nach dem Einen und Vollkommenen, deren Werth und Wefen eben auf ihrer blofsen Idealität beruht, ift die eigentliche Heimath des Geiftes, nicht die Welt der Atome und ihrer ewigen Schwingungen, die dem menfchlichen Geift fremd und kalt gegenüberftehen. Darum preift Lange Schiller, der in echt Platonifcher Weife die intelligible Welt als eine Welt der ideellen Dichtung erkannt habe, der die Freiheit in das »Reich der Träume und Schatten« verweifen konnte, weil unter feiner Hand diefe fich zum Ideal erhuben und das Spiel der Willkür als ewiges Gefetz erfchien. Der Widerfpruch zwifchen »Ideal und Leben« ift es, der ewig bleibt; aber jener unfterbliche Hymnus des Kantianers Schiller begeiftert auch wieder den Kantianer Lange; er acceptirt begeiftert die Idee der »aefthetifchen Erlöfung«;[96]) er »flüchtet mit ihm aus der Sinne Schranken in die »Freiheit der Gedanken«; »wir folgen dem Gotte, der flammend »fich vom Menfchen fcheidet, Traum und Wahrheit wechfeln ihre »Rolle — des Lebens fchweres Traumbild finkt und finkt und »finkt!« —

Von diefen Gefichtspunkten aus behandelt Lange auch die ethifche, hiftorifche, fociale und religiöfe Frage.

Zwei Grundgedanken beherrfchen die Lange'fche Behandlung der Ethik, die bei ihm als einem Anhänger Kants eine viel höhere Ordnung einnimmt als bei Hartmann und Dühring: er bekämpft erftens den ethifchen Materialismus, d. h. den Egoismus und Eudämonismus, und leugnet zweitens die materialiftifche Ethik, d. h. die Möglichkeit eines ethifchen Principes auf dem Boden des theoretifchen Materialismus, der materialiftifchen Metaphyfik.

Wir fahen oben, dafs Kant der Ausgangspunkt aller erkenntnifstheoretifchen Unterfuchungen der Neuzeit war, während er in der Frage nach dem Werth der Welt hinter feine Nachfolger zurücktrat, wenn auch in der »Kritik der Urtheilskraft« die Wurzeln und Anfätze zu allen fpäteren Beurtheilungen der Welt nach ihrem Werthe und einem angenommenen Zwecke gemäfs liegen;

aber auch in der Ethik ist und bleibt Kant und sein Moralprincip der Ausgangspunkt für alle anderen Versuche.

Lange will auch in der Ethik eine Fortbildung Kants anbahnen. In der Kritik der theoretischen, nicht in der der praktischen Vernunft liegt nach Lange auch für die Ethik die bleibende Bedeutung des Kriticismus, der in geeigneter Fortbildung fähig ist, den wechselnden Anforderungen verschiedener Kulturperioden in gleicher Weise zu dienen. Lange wendet sich vor Allem gegen den mystischen Freiheitsbegriff Kants, der die Freiheit, um den Widerspruch zwischen »Ideal und Leben« zu vermeiden, in das Reich der »Dinge an sich« als wirklich verlegte. Er nahm sie an, weil er sie nothwendig glaubte als Fundament der Moral, als Postulat der practischen Vernunft: Wir wissen, dass wir als Vernunftwesen frei sind. Dagegen sagt Lange: es ist nicht wahr, dass wir wissen, dass wir frei sind, sondern wir denken uns nur als frei. Denn der Eckstein der Vernunftkritik ist ja, dass wir uns sogar selbst nicht erkennen, wie wir wirklich sind, sondern nur, wie wir uns selbst erscheinen, mit anderen Worten: auch im sittlichen Kampfe ist das Subject nicht ein *Noumenon*, sondern ein *Phänomenon*. Die intelligible Welt, in die die Freiheit zu versetzen ist, ist nur eine Welt der Dichtung, des Ideals. Hier erhellt deutlich die enge Abhängigkeit der Ethik von dem Optimismus des Ideals, also von der Beantwortung der Frage nach dem Werthe der Welt bei Lange; aus jener Idealwelt heraus, in der wir aber nur ein Gebilde unserer schöpferischen Phantasie erkennen, entnehmen wir die subjective Kraft der Sittlichkeit und die Waffen, mit denen wir gegen die empirische Unvollkommenheit kämpfen. Wir betrachten uns selbst im Handeln, als ob wir frei wären und wissen doch, dass wir empirisch und wissenschaftlich genommen unfrei sind, mag man nun die Nothwendigkeit als eine physische oder als eine psychische fassen; also ist auch hier ein Widerspruch, der unlösbar ist. Hier begegnen wir also bei Lange demselben formalen Gedankengang, wie oben: man kann Unvereinbares nicht logisch vereinen, aber die widersprechenden Phänomene sind uns gegeben, der Widerspruch bleibt bestehen. Aber dieser Widerspruch, diese Zwiespältigkeit allein spornt uns zu immer neuer ethischer Umschaffung unserer selbst und der Welt an.

Also die sittliche Freiheit ist nur als Idee, als Ideal haltbar, ist aber nicht wirklich. Ein zweiter Gedanke bezieht sich auf die

Apriorität des Sittengesetzes, mit der es sich wohl ähnlich verhalten werde, wie mit der der Kategorieen. Das Princip, der Keim der Ethik — die »Rücksicht auf das Ganze« — liegt *a priori* in uns, aber nicht als ein fertig gebildetes Gewissen, sondern als eine Einrichtung in unserer ursprünglichen Anlage, deren Natur und Wirkungsweise wir nur allmälig und *a posteriori* theilweise erkennen können, gemäss der wir aber im Laufe der Entwickelung immer empfindlicher auf die objectiven Reize und Gelegenheiten sittlich reagiren; ohne diesen Keim wäre kein Anfang des ethischen Erfahrens möglich.

Von hier aus bekämpft Lange die materialistische Ethik, der er zunächst ein weitgehendes Zugeständniss macht, wie er dies ja auch bei der materialistischen Welterklärung that. Aus einer materialistischen Weltanschauung lässt sich nämlich keineswegs blos das Princip des Egoismus ableiten, sondern auch das grosse Gegengewicht gegen denselben, die Sympathie; beide können ohne transscendenten Aberglauben rein aus der sinnlichen Natur des Menschen abgeleitet werden, (was auch Dühring factisch thut, der sich auf die natürlichen Triebe der Sympathie stützt). So verstand Adam Smith seine »Sympathie«, so Feuerbach seine »Liebe« und seinen »Tuismus«, so Schopenhauer sein »Mitleid«, so Comte seinen »Altruismus«. Aber die »Moral der natürlichen Nächstenliebe« hat einen wesentlich materialistischen Charakter; die Sympathie der Materialisten (die ja auch nach Büchner und sogar nach Dühring nur »verfeinerter Egoismus« ist) ist mit schroffem Egoismus vereinbar, sie ist etwas Empirisches, wesentlich nur auf das Einzelne gerichtetes, ohne Rücksicht auf allgemeine Zwecke, (wie wir ebenfalls bei Dühring sahen). Auch hier begründet der »Schritt zum Ganzen«, der »Sprung in's Allgemeine« erst die Ethik des Ideals; erst mit der Aufstellung eines allgemeinen Princips tritt die formalistische Wendung ein. Und dieses Formprincip, dieser formbildende Trieb ist im Grunde wesensidentisch mit dem aesthetisch-harmonisirenden Kunstprincipe; das formale Ideal oder die ideale Form — sie stammen nicht aus der Erfahrung, sie erheben sich über die Welt der Wirklichkeit, über die sinnliche und vulgäre Erfahrungssittlichkeit. Der Idealist fühlt sich als Glied einer »alle Geister, alle Wesen umfassenden Kette« (Schiller). Die Frage nach dem Ursprung des Sittengesetzes weist über die Schranken der Erfahrung hinaus; der theoretische Materialismus kann sich ohne

Inconfequenz nicht zu dem allgemeinen, zu dem idealen und formalen Princip erheben; denn in der finnlichen Erfahrung liegt hiezu keine Veranlaffung; er bleibt doch immer Utilitarianismus und Eudämonismus. Es war der ethifche Sinn des Ariftoteles, der ihn dem Ganzen vor den Theilen, der Form vor dem Stoff den Vorzug geben liefs. Aber zwifchen der vollendeten und eigenthümlichen Natur eines Ganzen und der annähernden Erklärung deffelben aus feinen Theilen bleibt ein ewiger Widerfpruch in der Ethik wie in der Erkenntnifstheorie. Das ift ein Widerfpruch in unferer Organifation, die uns die Dinge ganz vollendet, gerundet nur auf dem Wege der fynthetifchen Dichtung gibt, ftückweife, annähernd, aber relativ genau auf dem Wege der analytifchen Erkenntnifs. Aller Irrthum beruht auf der Verwechfelung und Vermifchung beider Wege. Auch in der Ethik ift ein ewiger Widerfpruch zwifchen dem formal-idealen, *a priori* in uns lebenden Moralprincip, der Rückficht auf das Ganze, und zwifchen der finnlichen Erfahrungsfittlichkeit, die immer nur auf Einzelnes, Empirifches fich bezieht. Lange erkennt die relative Berechtigung der empirifchen Ethik des Materialismus an, aber auch hier liegt das Ganze und Allgemeine nur in der Welt des Ideals. Aufserdem aber macht er darauf aufmerkfam, dafs vermöge eines pfychologifchen Gefetzes die materialiftifche Ethik ftets zum ethifchen Materialismus hin gravitire, und das Princip der ausfchliefslichen Sorge für die eigenen Intereffen, die Intereffenmoral ruft ferner ebenfofehr den theoretifchen Materialismus hervor, wie diefer jene als Confequenz nach fich zu ziehen pflegt. Das lehrt Gefchichte und Gegenwart. Die Ethik des Materialismus bleibt gleichgültig gegen die Form des Ganzen im ethifchen Charakter; fie fetzt — empirifch vollkommen richtig und pfychologifch allein gerechtfertigt — die Moral mufivifch aus einzelnen Naturtrieben, aus hiftorifchen Bedingungen zufammen, wie fie vollkommen richtig die Organismen aus Atombewegungen und Entwickelungsgefetzen erklärt; aber in der Ethik lebt doch ein *plus*, wie im Organismus, das Ganze, das fich nie aus den Theilen erklären läfst, weil das Ideale und Totale, und das Empirifche und Einzelne in ewigem Widerfpruche ftehen. Es ift charakteriftifch, dafs Lange's gefchichtsphilofophifche Unterfuchungen das ethifche Princip befolgen, während Dühring einen focialiftifchen, Hartmann einen rein philofophifchen Maafsftab anlegt. In der Frage nach dem

ethifchen Fortfchritt der Menfchheit concentrirt fich zuletzt die Gefchichtsphilofophie. Lange beurtheilt zwar auch, wie Hartmann und Dühring den focialen Fortfchritt, denn in der Frage nach ihm concentrirt fich fchliefslich das gefchichtsphilofophifche Problem, wie fich fchon bei Hartmann und Dühring zeigte; aber er legt einen rein ethifchen Maafsftab an ihn an, wie er ja auch diefen Maafsftab an die Welt im Ganzen anlegt.

Man kann nach Lange noch Zweifel daran hegen, ob überhaupt im Grofsen und Ganzen ein Fortfchritt der Gefchichte beftehe; aber daran kann man nicht zweifeln, dafs ein Rückfchritt der Cultur immer dann vorhanden ift, wenn der Egoismus und der atomiftifche Individualismus über den Gemeinfinn fiegt; auch daran kann man nicht zweifeln, dafs in gewiffen Perioden ein Fortfchritt ftattfindet und dafs hier mit der Ueberwindung der wilden Störungen durch die natürliche Neigung, Harmonie zu ftiften, auch die fittlichen Ideale fortfchreiten. Nur aus dem Gemeinfinn entfpringt der Fortfchritt der Gefchichte. Wir übergehen die feinen culturhiftorifchen Analyfen der Vergangenheit, die in die »Gefchichte des Materialismus« eingeftreut find und, unfer Intereffe auf das Nächfte concentrirend, fragen wir mit Lange nach dem Moralprincip der Zukunft. Der Egoismus müfste das Moral- und damit das Socialprincip der Zukunft werden, wenn es wahr wäre, dafs der »Lehrfatz von der Harmonie der Sonderintereffen« fich als abfolut gültig bewährt habe. Die grofsen culturgefchichtlichen, theils moralifchen, theils intellectuellen Fortfchritte der jüngften Vergangenheit geben jenem Satz einen Schein von Berechtigung; allein Lange zerftört diefen Schein, und weift ausführlich nach, dafs in jenem Princip eine neue, weltgeftaltende Triebfeder nicht liegen könne, fondern nur eine weiter fortfchreitende Zerfetzung und eine weitere Erhöhung des allgemein herrfchenden Mifsvergnügens. Eine fernere Steigerung des Individualismus bringt nicht Auffchwung, fondern Verfall. Auch für die Gegenwart — das ift das Ergebnifs der hiftorifchen Analyfe und der theoretifchen Argumentation — liegt der eigentliche Strom des Fortfchrittes allein in der Richtung des Gemeinfinnes. Da der Werth des Dafeins empirifch ein fehr geringer ift, vom Standpunkt des ethifchen Ideals aus derfelbe unermefslich grofs ift, — fo kann auch die Zukunft den Werth des Dafeins nur durch fittlich idealen Fortfchritt fteigern; dies ift die Beziehung diefer Frage zur Frage nach dem Werth des Dafeins.

Das Mittel zu dieser Werthsteigerung des Daseins ist der Socialismus[97]); hier begegnen wir einer höchst bedeutsamen Gedankenharmonie Lange's mit Hartmann und Dühring. Lange's sociale Theorie hat ihre Wurzeln unmittelbar in der Ethik und Geschichtsphilosophie. Da aller sittliche und historische Fortschritt nur in der Richtung des Gemeinsinnes liegt, so kann Lange's Ansicht hierin nicht zweifelhaft sein. Die beständige Uebertragung unseres Bewusstseins auf die Objecte der Erscheinungswelt, die Versenkung in die Aufgaben der Menschheit ist der natürliche Keim alles dessen, was in der Moral und Geschichte unvergänglich ist. Das Princip des Egoismus ist eine falsche Abstraction der egoistischen Schule; der Mensch handelt nicht blos egoistisch. Der Materialismus eines Strauss muss bei dem Idealismus eine Anleihe machen, indem er mit der Berufung auf die Idee der Gattung, nach der sich der Mensch im sittlichen Handeln bestimmen soll, den ethischen Naturalismus weit überschreitet.

Von diesen Gesichtspunkten aus verwirft Lange entschieden das auf dem Egoismus beruhende Freihandelssystem, das Manchesterthum, diesen socialen Optimismus, gegen den ein socialer Pessimismus ein gerechtfertigtes Gegengewicht bildet; und er bahnt die positive Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer auf ethischen Grundsätzen beruhenden totalen Umwälzung der gegenwärtigen Theorieen und Zustände an. Er bekämpft in einer einschneidenden Kritik, welche auf einer tiefen Einsicht in die Gesetze der historisch-politisch-socialen Entwickelung basirt, die »Dogmatik des Egoismus« und erhebt die Fahne des ethischen Idealismus; denn jene Dogmatik ist eben nur ethischer Materialismus. Indem man die blosse Abstraction, dass die Menschen alle aus Egoismus handeln, zum Dogma erhob, indem man jenen Irrthum, dass der Egoismus die einzige Triebfeder sei, wissenschaftlich vertheidigte, wurde er allmälig thatsächlich die Haupttriebfeder; man beschönigte das Laster der Pleonexie mit dem falschen und verderblichen Dogma »von der Harmonie aller Sonderinteressen«, welches das Gewissen beruhigen sollte. Dieser Aberglaube an eine »prästabilirte Harmonie aller Interessen« ist ebenso verwerflich, wie jeder andere Aberglaube. Man löste allmälig das praktische Handeln im täglichen Verkehr ganz von der Ethik ab und vergass die heilige Pflicht der Förderung des Gemeinwohles. Nur eine grossartige Belebung des Gemeinsinnes kann diese Uebel heben; denn aller

Fortſchritt iſt der Schritt über das Ich hinaus zum Allgemeinen. Der falſche, praktiſche Grundſatz des *Laiſſez-faire*, die Intereſſenwirthſchaft muſs ein Ende nehmen, wenn die Geſellſchaft geſunden ſoll. Das Princip des Egoismus zerſtört das ſociale Gleichgewicht und damit die Baſis aller Sittlichkeit. Ungeſunde Capital-Anhäufung iſt eine Folge ruhiger, durch das Geſetz geſchützter Zeiten, das Unkraut im Weizen; man muſs die überwuchernde Beſitz-Ungleichheit eindämmen; »die geiſtige Kraft erſtickt im Wohlleben; das Proletariat bleibt roh, gedrückt, aber geiſtesfriſch.«

Mit tiefer Beſorgniſs macht Lange auf die revolutionären Beſtrebungen der Gegenwart aufmerkſam; er zeigt, daſs die ethiſchen Neubeſtrebungen in der Volkswirthſchaft wohl durch eine häufig zu beobachtende Metamorphoſe der Ideen aus dem Chriſtenthum abſtammen können; Verbindung communiſtiſcher und religiöſer Ideen iſt ja häufig. Darauf gründet Lange ſeinen Rath: der ſociale Atomismus der Gegenwart und die drohenden Gefahren einer ſocialiſtiſchen Revolution und darauf folgender Barbarei können nur beſeitigt werden durch Ideen und Opfer. Der Egoismus muſs weichen; nur unter dem Banner einer groſsen Idee ſteigt die Zukunft herauf. Unter allen angeſtrebten Reformen iſt die Socialreform die wichtigſte und in ihren Folgen weittragendſte, die zugleich die Bedingung einer haltbaren Realiſation aller anderen Reformen iſt. Auf dem Gebiete der ſocialen Frage ſcheinen alle revolutionären Elemente der Wiſſenſchaft, der Religion und Politik ihren Kampfplatz für eine groſse Entſcheidungsſchlacht gefunden zu haben. Sie entſtand aus drei Haupturſachen: der fortlaufenden Entwickelung des Induſtrialismus, dem Entſtehen einer Socialwiſſenſchaft und den Ideen der Humanität, umfaſst aber in ihrer Bedeutung die ganze moderne Cultur.[98]) In der Löſungsart der ſocialen Frage und in ſeiner Parteiſtellung kommt Lange den ſogenannten Kathederſocialiſten oder der ſogenannten »ethiſchen Partei am nächſten«; aber auch hier ſteht er nicht einſeitig auf einem Parteiſtandpunkte, ſondern ſtellt »allgemeine Principien auf, die kein eigentliches Programm ſind, ſondern einfach kritiſche Geſichtspunkte der Beurtheilung aller von irgend welchen Parteien vorzubringenden Programme und Vorſchläge«.[99]) Auch hier verfolgt alſo Lange denſelben Zweck, wie bei den übrigen Punkten, durch kritiſche Aufklärung über die Principien eine allgemeingültige Löſung der Probleme anzubahnen und bewährt ſich alſo auch hier

als das eminent kritische Talent, als das wir ihn schon bisher kennen gelernt haben.

Diese Idee, das Gegengewicht gegen den Egoismus, das Princip des Gemeinsinnes und der Menschenliebe, ist aus dem Christenthum zu entnehmen und damit kommen wir zur religiösen Frage, die im allerengsten Zusammenhange steht mit der socialen, eine Erkenntniss Lange's, deren Richtigkeit kein Kenner der Vergangenheit und Gegenwart leugnen wird.

Genau entsprechend seinem sonst angewandten formalen Gedankengang erkennt also Lange zunächst die relative Berechtigung des Egoismusprincipes als einer wissenschaftlichen Abstraction an, zeigt aber sodann, theilweise gestützt auf eine Schilderung der Gegenwart, die Falschheit jenes Principes als Dogma und seines Hülfsprincipes, des Dogma von der Harmonie der Interessen, und weist auf den Weg der Reformen hin; hier erscheint ihm also das Christenthum als eines der wichtigsten Heilmittel. Um dies zu begreifen, müssen wir zum Schluss noch einmal tiefer auf die ganze Anschauung Lange's eingehen; man sieht, wie enge alle diese Gedanken zusammenhängen, ein wie fest geschlossenes System sie bilden.

Die Quelle der Religion ist jene synthetische, harmonisirende Function der menschlichen Vernunft, die auch in der Kunst und in der Metaphysik waltet; die Religion hat ursprünglich keine moralischen Zwecke. Aber die Religion kann dem ethischen Fortschritt dienen, wie sie freilich zugleich auch Greuel heiligen kann. Aber die Religion, wenn sie auch Beziehungen zur Moral hat, so darf sie doch keine Beziehungen zur Wissenschaft haben; Religion ist nie ein Wissen; sie ist aber auch nicht blos ein Product des Gefühls, sondern freier Dichtung. Es ist ein Zeichen des Verfalls, wenn die Lehren der Religion mit dem nüchternen Wissen verwechselt werden. Und wenn auch alle Ergebnisse der Dichtung und Offenbarung für unser Bewusstsein den Charakter des Absoluten und Unmittelbaren tragen (weil sie aus unbewussten Motiven entspringen), so darf doch die Religion nie den Anspruch auf Wissenswerth erheben; sie enthält keine höhere Einsicht. Sie hat gar nichts zu schaffen mit den Ergebnissen methodischer Wissenschaft; zwischen den Begriffsräumen dieser beiden existirt keine Vermittelung. Kunst, Religion und Metaphysik gehören zusammen als Dichtungen; keines gibt Wissen. Das Religiöse hat nur Werth als Bild oder als Symbol und so allein

wird man auch in der Zukunft ihre Mythen betrachten können. Und doch hat die Religion Anspruch auf Wahrheit, aber nur auf subjective Wahrheit; so hat dieses Wort also einen doppelten Gebrauch. Die Religion hat auch ihre unbestreitbaren, ewigen »Wahrheiten«. Damit nähert sich Lange entschieden Schleiermacher an; auch für Lange ist das Gefühl der Abhängigkeit das Fundament alles Glaubens; dazu fügt er aber noch »die tragische Erschütterung«, die alle Religion als Wirkung begleitet. Aber er geht nun keineswegs so weit, aus dieser tragischen Erschütterung und aus jenem rein subjectiven Abhängigkeitsgefühl metaphysische Folgerungen zu ziehen, wie Schleiermacher und seine modernen Anhänger, z. B. Heinrich Lang; er will dadurch keineswegs die objective Berechtigung der Dogmen erweisen. Man hat daher mit Unrecht Lange's Standpunkt des Ideals identificirt mit den modernen Bestrebungen eines Lang u. A., oder auch mit der Tendenz des Protestantenvereins; auch für diese hat allerdings die Religion zunächst nur rein subjectiv-psychologische Bodenwurzeln, auch für sie ist Religion zunächst nur ein subjectiv motivirtes Poesiegebilde; allein sie ziehen doch daraus wieder positive Consequenzen in Form bestimmter Dogmen, und wenn sie auch den Kant-Schleiermacher'schen Grenzbegriff der Religion festhalten, so gehen sie doch keineswegs so weit, das religiöse Gefühl für eine habituelle Illusion zu erklären, was Lange streng genommen thut. Eine Religion kann allerdings nicht ohne Mythen sein, ja auch nicht ohne Dogmen; Lange will die Dogmen, als Ueberschreitungen der Wirklichkeit und Wissenschaft, aber nur aus ethischen Zwecken gelten lassen, ohne ihnen irgend eine objective Bedeutung zuzugeben. Daher begünstigt er diejenige Religionsphilosophie, welche es versteht, die Dogmen und religiösen Formen in philosophische Ideen zu übertragen, aber nicht etwa um jene als wahr zu rechtfertigen, sondern nur aus praktischen Gründen, um einerseits eine Verbindung zwischen Volk und Gebildeten herzustellen und um gerade andererseits zu verhüten, dass jene Dogmen für wahr angenommen werden; denn wenn die Dogmen in Ideen übersetzt sind, dann verfallen sie ja derselben Kritik, wie diese Vernunftideen selbst. Man erinnere sich, dass Lange einst von einer »Psychologie ohne Seele« sprach; man kann seine Religionsphilosophie dahin formuliren, dass er eine »Religion ohne Glauben« empfehle. Das Eine erklärt das Andere. Auch

mufs man fich des im 3. Abfchnitt Gefagten erinnern, um Lange hier nicht mifszuverftehen. Er will es einfach mit der Religion, wie mit der Metaphyfik halten: Man foll Beide haben, ohne an fie zu glauben; auch die religiöfen Ideen find folche Ideale, die nur in uns leben und denen wir zwar ethifche Einwirkung verdanken, denen wir aber darum keine objective Gültigkeit vindiciren dürfen. Von diefem Gefichtspunkt aus betrachtet, kann man unbedenklich nicht nur die Religion im Allgemeinen beftehen laffen, fondern auch ihre Mythen fich aneignen, fo lange man fie nur nicht für wahr ausgibt, fondern fie nur als Ideale betrachtet, aus denen wir fubjective Befriedigung fchöpfen können. »Das naive Fürwahrhalten können wir einmal nicht mehr brauchen«; die Differenz zwifchen kritifchem Denken und religiöfem Empfinden kann niemals verfchwinden. Man darf alfo ja nicht Lange's Tendenz dahin verftehen, er ftrebe eine Vernunftreligion an, wenn er von einer Uebertragung der Mythen in philofophifche Ideen fpricht. Denn die Vernunftreligion will immer wahr fein. Lange's Religion foll eben nur Ideal fein ohne jeden Anfpruch auf Wahrheit; ihr Boden ift nur das Subject. In der Religion herrfcht einzig und allein das dichtende Princip.

Ein nicht an kritifches, d. h. pfychologifch-analyfirendes Denken gewöhntes Gemüth wird Mühe haben, die Abficht Lange's zu verftehen; die grobkörnigen Behauptungen der Dogmatiker find freilich leichter verftändlich; wenn man nicht zu der Erkenntnifs gekommen ift, dafs nicht nur alle Erfahrung des empirifchen äufseren Dafeins Erfcheinung ift, fondern dafs auch unfer inneres Leben nur Erfcheinung genannt werden könne, und dafs wir vermöge der Einrichtung unferes Erkenntnifsapparates gezwungen find, Manches, ja Vieles anzunehmen, deffen Unrichtigkeit wir doch einfehen, wird man nicht begreifen, wie Lange in Einem Athem die »Wahrheiten der Religion« vertheidigen und fie zugleich verwerfen kann. Es ift eine grofsartige, aber fchwer zu faffende und noch fchwerer für immer feftzuhaltende Idee, die Idee der blos fubjectiven Exiftenz der Ideale und der doch damit verbundenen Anerkennung diefer Ideale, als ob fie objectiven Wirklichkeiten entfprächen. Eine Religion ohne die Grundlage des Glaubens, eine Metaphyfik ohne den Anfpruch auf Wiffen — das find Ideen, fcheinbar paradox, fonderbar und widerfpruchsvoll, und doch thatfächlich diejenigen, die wiffenfchaftlich allein haltbar find, und von fo über-

raschender Neuheit, dafs man häufig die eigentliche Meinung Lange's übersah. Ohne tiefe Kenntnifs der Psychologie, der Erkenntnifstheorie, der Geschichte und vor Allem des menschlichen Herzens müssen diese Ansichten Lange's unverständlich bleiben.

Also: eine Vernunftreligion im Sinne des modernen Rationalismus ist ebenso unmöglich, als ein blofser Cultus der Humanität; jede Vernunftreligion enthält Dichtungen und Dogmen, die unbeweisbar sind; selbst die einfachste Form, d. h. also eine auf die moderne Wiffenschaft sich gründende Religion ist eine Chimäre. Die Religion widerspricht an und für sich der Wiffenschaft, und Lange will nur diesen Gegensatz zu einer negativen Versöhnung, zu einer formellen Vereinigung bringen, indem einfach die Religion in das Gebiet der Dichtung, des Ideals versetzt wird. Der Cultus der Humanität aber im Sinne eines Comte hat nichts von einer Religion an sich; ihm geht die »tragische Erschütterung« ab; denn diese, nicht die moralische Belehrung macht das Wesen der Religion aus; die sittlichen Wirkungen des Glaubens sind ja theils günstig, theils ungünstig. Die ideale Form, die ideale Dichtung ist das Wesen der Religion. Die üblichen Angriffe gegen die Religion gehen von dem vorwaltenden Verstandesprincip aus, dem auch die Pläne zu neuen Religionen entstammen, die aber meist nur die äufsere Form der Religion beibehalten: nämlich Hierarchie und unbeweisbare Dogmen, aber nicht ihr Wesen: die freie Erhebung des Gemüthes über die Erscheinungswelt durch mythische Dichtung und tragische Erschütterung. Daher sagt Lange, es sei besser, unhaltbare Lehrmeinungen und mystisch dunkle Glaubenssätze beizubehalten, als eine Hierarchie zu dulden. Es ist ganz falsch, aus der Naturwiffenschaft oder aus der Humanität eine Religion machen zu wollen; jenes würde zu neuem Dogmatismus führen, der Cultus der Humanität aber braucht keine religiösen Formen; und ebensowenig genügt die moralische Belehrung zur Begründung einer Religion.

Also weder Vernunft, noch Moral, noch Naturwiffenschaft, noch Humanität können zu einer Religion führen, sondern nur die freie Dichtung des Geistes in Mythen. Somit hat Lange den Beweis für seine Ansicht auch dadurch angetreten, dafs er alle anderen Möglichkeiten als unhaltbar ausschliefst; er weist endlich nach, dafs der Materialismus consequent die Religion am besten verwerfen würde.

Lange's positive Ansicht ist schon dargestellt: Religion, Poesie, Metaphysik gehören unter den gemeinsamen Oberbegriff der menschlichen Ideologie und sind dem menschlichen Gemüth absolute Nothwendigkeit; aber jedes ist ein besonderes Geistesgebiet für sich. Wenn man den Dualismus von Denken und Dichten, Empfinden und Wollen, receptivem Wahrnehmen und schaffender Activität aufheben will, so handelt man ebenso thöricht, als wenn man um der Einheit der Erkenntnifs willen den Gegensatz von Nacht und Tag aufheben wollte. So bleibt auch der Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit bestehen; die wissenschaftliche Erkenntnifs hat es nur mit der letzteren zu thun; für sie stellt sich der Monismus dadurch her, dafs die Idealwelt zugleich eine rein psychologische Thatsache ist. Wer aber in der Idealwelt weilt, dem versinkt auch die Wirklichkeit in Nichts; und so herrscht auch hier Einheit. Ein anderer als dieser relative Monismus ist nicht erreichbar; nur in jedem Gebiet für sich läfst sich der Monismus durchführen; aber die beiden Betrachtungsweisen selbst fallen gänzlich auseinander und die Hoffnung auf einen absoluten Monismus ist eine optimistisch-dogmatische Jllusion.

Wie wird sich nun Lange von diesem Gesichtspunkt aus zu der eigentlichen religiösen Frage der Gegenwart und zu dem Christenthum stellen? — So sehr Lange mit Dühring und Hartmann in der Annahme der Nothwendigkeit, unsere socialen Verhältnisse umzuschaffen, übereinstimmt, so sehr unterscheidet er sich doch in der näheren Durchführung dieses allgemeinen Principes von Denselben, sowohl in Bezug auf die socialen Einrichtungen selbst, als in Bezug auf die religiöse Frage speciell. Er stimmt entschieden für die Beibehaltung des Christenthums, das sich seines Erachtens nicht ausgelebt hat, obwohl er seine ungünstigen Wirkungen und seine Schäden, die es mit jeder Religion theilt, nicht verkennt. Mitten in dem tobenden Kampf um's Christenthum tönt seine Stimme wie ein Friedensklang. Vor Allem weist er auf das »Gesetz der Metamorphose der Ideen« hin, und begründet dadurch die Lehre von der immer fortdauernden, nachhaltigen Wirkung der christlichen Principien. Diese Ideen sind oft am stärksten bei den Zweiflern und am schwächsten bei ihren officiellen Vertretern. Der »sittliche Nachtheil des Glaubens«, wie ihn die Gegner behaupten, und die Pfaffenlehre von der »Verruchtheit der Ungläubigen« sind beide gleichfalsch. Den christlichen Ideen verdanken wir unseren mora-

lischen und intellectuellen Fortschritt, aber sie können ihre volle Wirksamkeit erst entfalten, indem sie die kirchliche und dogmatische Form zerbrechen, in die sie eingehüllt waren. Man muss also das Christenthum beibehalten, aber seine Ideen in das Gebiet versetzen und erheben, in das sie gehören und aus dem sie stammen, in das Gebiet des Ideals. Nur diese Umwandlung kann im Verein mit der socialen Umgestaltung, die durch die christliche Idee der allgemeinen Menschenliebe ermöglicht werden soll, die bisherigen Conflicte heben, den Bruch im Volksleben heilen und die Revolution verhindern; das ist aber um so mehr nöthig, als eine solche gewaltsame Umwälzung unsere Cultur begraben und Barbarei und Stagnation an ihre Stelle setzen würde. Der beste Fall wäre der, wenn das Christenthum in seinem wesentlichen Kerne mit den socialen Reformideen zu einer gewaltigen, aber nicht gewaltsamen Umgestaltung sich verbinden würde; denn jedenfalls muss sich der Socialismus mit einer grossen Idee verschmelzen; freilich ist auch der Fall denkbar, dass irgend ein verrücktes religiöses Princip sich allgemeine Geltung verschafft und die Cultur zerstört, wenn es nur Macht genug über die Gemüther gewinnt.

Also weder die Religion im Allgemeinen, noch das Christenthum speciell ist entbehrlich. Die Religion selbst soll aus dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Wahrheit in das Reich des Ideales erhoben werden. Das Wesen der Religion liegt in der specifischen Form des geistigen Processes und nicht im logisch-historischen Inhalt der einzelnen Anschauungen und Lehren. Erblickt man den Kern der Religion in der Erhebung der Gemüther über das Wirkliche und in der Erschaffung einer Heimath der Geister, so können die geläutertsten Formen noch wesentlich dieselben psychischen Processe hervorrufen, wie der Köhlerglaube, und man wird mit aller philosophischen Verfeinerung niemals auf Null kommen. Diese Verfeinerung der Mythen und Dogmen aber will Lange nicht, um sie vor dem Wissen zu rechtfertigen, da ja alle philosophische Interpretation nur auf Philosophie beruhen kann, die selbst Ideologie ist, — sondern um sie dem gebildeteren Gemüthe zugänglicher zu machen. Wenn Dogmen in philosophische Ideen übertragen werden, bleiben sie in demselben Begriffsraume; der Gemüthsprocess beim Philosophen und beim naiven Gläubigen kann »isomorph« sein. Lange beruft sich auf Fichte und Schiller, die beiden Kantianer; aus-

führlicher beschäftigt er sich mit den jüngst Verstorbenen, Ueberweg und Strauss; wir müssen uns versagen, hierauf näher einzugehen; im Gespräch mit dem Ersteren entwickelte Lange auch näher seine Ansicht über die Art und Weise der Beibehaltung des Christenthums. Charakteristisch ist, dass Lange u. A. auf der Beibehaltung des Liedes: »O Haupt voll Blut und Wunden!« bestand. Ohne die Vermittelung des ganzen Lange'schen Gedankenganges wäre diese Thatsache ein schroffer Gegensatz gegen das Frühere; so aber wird klar, wie Lange's religiöser, tief-ethischer Sinn zu dieser Forderung kommen konnte. Das rohe, rationalistische Denken des ordinären Dogmatismus sieht freilich hierin Inconsequenz, Heuchelei, Unklarheit, doppelte Buchführung u. s. w.

Ehe neue Formen des ethischen Idealismus auftreten, ist das Christenthum noch nicht überlebt, wenn es jetzt auch im Verfallen zu sein scheint. In kritischen Zeiten hat die Religion immer ein schlimmes Schicksal. Neue Religionsformen sind aber jetzt noch nicht möglich. Die Existenzbedingung der Religion in der Zukunft ist ihre Erhebung in's Ideal. Man lasse also das Christenthum, bis die Zeit ein Neues schafft, aber nicht aus dem negativen Grunde, weil es sich selbst zersetzt, sondern aus dem positiven, weil es für die jetzige Culturstufe der einzig adäquate religiöse Ausdruck ist.

Auch Lange gibt, wie Hartmann und Dühring Vorschläge für die Zukunft und für die Uebergangszeit, die Lange so leicht als möglich machen will; man denke also ja nicht, er fordere die Fortdauer des jetzigen Zustandes für immer; im Gegentheil er prophezeit eine totale Umgestaltung sämmtlicher Verhältnisse. Er gibt z. B. specielle, technische Rathschläge über das Verhalten im Culturkampf, über die Vorbereitung der Geistlichen, über Erziehung u. s. w. Nur dann kann Forschung und Dichtung für immer versöhnt werden, wenn die unvergängliche Natur aller Dichtung in Kunst, Religion und Philosophie erkannt wird. Eins ist sicher: wenn ein Neues werden und das Alte vergehen soll, so müssen sich zwei grosse Dinge vereinigen: eine weltentflammende ethische Idee und eine sociale Leistung, welche mächtig genug ist, die niedergedrückten Menschen um eine grosse Stufe emporzuheben. Nicht die Abschaffung und Negation der Religion ist also das Ziel, sondern einerseits ihre Läuterung und die Vergeistigung und Verfeinerung ihrer Dogmen, andererseits aber die Erhebung derselben in das Gebiet

des Ideals aus dem des Wiſſens oder des naiven Glaubens. Vor Allem aber gilt es dann »die perfide Hierarchie zu beſeitigen, welche die Freiheit der Völker ſyſtematiſch untergräbt«.

In den Relationen der Wiſſenſchaft haben wir Bruchſtücke der Wahrheit, die ſich beſtändig mehren, aber auch beſtändig Bruckſtücke bleiben; in den Ideen der Philoſophie und Religion haben wir ein Bild der Wahrheit, das ſtets nur ein Bild bleibt. Blos eine ſolche Aufklärung will Lange, welche die Mythen der Religion als Mythen erkennt, ſich aber doch an ihnen erbaut, nicht eine ſolche, die ſie blos als Ammenmärchen verwirft. Daher iſt ein unvernünftiger Spott gegen die Religion ruchlos; denn ihr idealer Werth iſt unermeſslich. Das Chriſtenthum iſt aus pſychologiſchen und ſocialen Gründen in einzelnen Grundzügen überhaupt unerſetzlich. Nur Ein Weg iſt möglich: nicht die Abſchaffung der Religion, ſondern das Eingehen auf den Kern der Religion und die Ueberwindung alles Fanatismus und Aberglaubens durch die bewuſste Erhebung über die Wirklichkeit und den definitiven Verzicht auf die Verfälſchung des Wirklichen durch den Mythus, der ja nie dem Zweck der Erkenntniſs dienen kann.

Sterbend vermachte Lange der Mit- und Nachwelt ein heiliges Vermächtniſs: er wies dringend hin auf die drohenden Gefahren und auf die Mittel ihrer Beſeitigung. Wunderbar ergreifend iſt das Vorwort zum zweiten Bande ſeines Werkes: die Erhabenheit des Gedankenfluges und die Tiefe der Einſicht, die ſich darin ausſprechen, ſind ein unvergängliches Denkmal ſeines Geiſtes. —

Werfen wir noch einen vergleichenden Blick rückwärts, ſo begegnen wir auch in dieſem Capitel Lange als dem kritiſchen Verſöhner der entgegengeſetzten Anſchauungen Hartmanns und Dührings, ſowohl im Allgemeinen, als in den ſpecielleren Punkten. Wir ſahen, mit welch wunderbarer Wendung er Optimismus und Peſſimismus vereinigt, die er als Ideal und Wirklichkeit einander gegenüberſtellt. Er gibt Beiden ihr Recht. Er erkennt die empiriſche Unvollkommenheit der Welt an, die jedes tiefere Gemüth immer unbefriedigt läſst, und flüchtet ſich in die Welt des Ideals, aber nicht zu quietiſtiſcher Asceſe, ſondern um aus ihr mit der ethiſchen Energie eines Fichte, mit dem aeſthetiſchen Enthuſiasmus eines Schiller, Kraft zum Umſchaffen der Wirklichkeit und zu moraliſchem Handeln zu gewinnen. Mit einer idealiſtiſch-heiteren Weltanſchauung verbindet er eine ernſte und faſt trübe Lebens-

anſicht; und er ſieht ebenſoſehr in Allem mit Schopenhauer die »ewige Qual«, wie er, um Göthe's Worte zu gebrauchen, in Allem »die ewige Zier« ſchaut.[100]) Der männliche, echte Sinne für die Wirklichkeit iſt ebenſo bei ihm ausgebildet, wie die Sehnſucht nach einem Höheren, Jenſeitigen. Und dieſelbe maaſsvoll-vermittelnde Stellung nimmt Lange auch in den Conſequenzen ein: ſeine Ethik iſt ideal, und doch geſteht er dem empiriſchen Eudämonismus ſein Recht zu; ſeine Geſchichtsphiloſophie iſt von ethiſchem Geiſt getragen, ſeine Anſprüche in ſocialer Hinſicht ſind entſchieden, aber gemäſsigt, und ſeine Religionsphiloſophie iſt ernſt und vermittelnd. Hartmann und Dühring wollen die Religion, Jener durch ſeine myſtiſche Vernunftmetaphyſik, Dieſer durch ſeine rationaliſtiſche Verſtandesphiloſophie erſetzen; Lange, der Kriticiſt, läſst jedem Streben freien Spielraum und nimmt die Religion auf als eine bewuſste Erhebung über die Wirklichkeit und auch über die Geſetze des Verſtandes. Lange erkennt die Nothwendigkeit und Unauflöslichkeit der Widerſprüche in unſerem Gemüthe an. Die beiden Dogmatiker dagegen verlangen von uns, die Logik auf dem Altar ihrer Dogmen zu opfern und die alten Widerſprüche gelöſt anzuſehen, deren Schwierigkeiten nur verdeckt werden, um neue Widerſprüche zu begehen; das »Opfer der Vernunft« ſetzt ſich in den Syſtemen der dogmatiſchen Philoſophie fort.

Wir könnten unſere kritiſche Vergleichung der Lange'ſchen Anſichten mit den Ideen Hartmanns und Dührings noch in's Einzelne verfolgen und weiter ausdehnen; allein wir haben ſchon in der bisherigen Darſtellung auf diejenigen Punkte aufmerkſam gemacht, welche zur Vergleichung reizen und wollen es dem Leſer ſelbſt überlaſſen, die beiden extremen Anſichten Hartmanns und Dührings, die wir oben ausführlich einander gegenübergeſtellt haben, an der kritiſch maaſsvollen Ueberzeugung Lange's zu meſſen; das Reſultat einer ſolchen Vergleichung wird im Weſentlichen daſſelbe ſein, das wir ſchon in den früheren Kapiteln erhielten: daſs Lange's männlich-ernſte, tiefdurchdachte, maaſsvolle und doch kühne Anſichten allein im Stande ſind, der Kritik Stich zu halten. Lange verſuchte und erreichte es, in unparteiiſcher Ruhe, mit kritiſchſichtendem Scharfſinn die entgegengeſetzten Anſichten und einſeitigen Ausſchreitungen durch eine eigenthümlich-combinirende Syntheſe im Geiſte Kants zu überwinden.

Die Beſten ſind darin einig, daſs in der Philoſophie in

Deutschland nur auf dem von Lange eingeschlagenen Wege weitergegangen werden soll; und auch in praktischer, vor Allem also in socialpolitischer und religiöser Beziehung scheint uns Lange Derjenige zu sein, dessen ernste und ruhige Rathschläge am meisten zu berücksichtigen sind, wenn auch nicht zu verkennen ist, dafs er zufolge seiner zugleich rationalistisch-logischen und romantisch-dualistischen, scharfen Verstand und sinnige Phantasie vereinigenden Natur, auch hier, wie in der rein theoretischen Sphäre, ein gewisses Schwanken bekundet, und dafs er sich vielleicht zu sehr auf die Seite des Socialismus hinübergeneigt hat; sollte aber die von Vielen und auch von unseren drei Philosophen prophezeite allgemeine Umwälzung der occidentalen Kultur über kurz oder lang, plötzlich oder allmälig eintreten, sollten sich am socialen Körper der Gegenwart wirklich schon alle jene Symptome des Verfalls und der Zersetzung, ja sogar schon die Todtenflecke zeigen, sollten die zerstörenden Elemente der Gesellschaft wie Vibrionen die Fäulnifs und Verwesung beschleunigen, — sollte sich das wirklich so verhalten (woran zu zweifeln freilich unschwer sein möchte) — so mufs bei der Consultation der maafsgebenden Factoren auch Lange's Stimme und Rath gehört werden; denn derselbe, der das kritische Messer an die Philosophie und an die socialen Verhältnisse anlegte, hat auch in beiden Richtungen Heilungsmethoden angegeben, welche im Stande sein werden, den Weg der Besserung einzuleiten. Mag auch Lange's »Standpunkt des Ideals« nur — ein Ideal sein, das nie oder erst in sehr entlegener Zeit zur Erfüllung und Ausgestaltung gelangt, immerhin wird der wahre Fortschritt nur auf dieser Linie liegen können. Wir können uns weder von dem Idealisten auf nebulose Höhen führen, noch von dem Materialisten in den Sumpf verleiten lassen, — wir müssen den Kriticisten zum Führer nehmen, der den Weg bahnt, auf dem allein die Zukunft einherschreiten kann.

* *

*

Wir haben einen mächtigen Gedankenkreis durchmessen; im Laufe unserer kritischen Wanderung ist uns der ganze Ideencomplex der modernen Geistesbildung entgegengetreten; und natürlich —

ſoll doch jedes philoſophiſche Syſtem ein condenſirter Ausdruck der Zeitſtrömung ſein, ſoll es doch immer ein Wort ſein, das der Zeitgeiſt ſelbſt ſpricht. Wir erlangten auf dieſe Weiſe einen Einblick in die entgegengeſetzten Strömungen der modernen Kultur und einen Ueberblick über die wiſſenſchaftlichen und geſellſchaftlichen Controverſen. Die Trias der Denker, deren Syſteme wir kritiſch analyſirten, können wir als eine Vertretung der wichtigſten und mächtigſten, allgemein-geiſtigen Richtungen betrachten, welche in der gegenwärtigen Kulturperiode mit einander kämpfen. Aus der verwirrenden Menge der modernen Erſcheinungen haben wir dieſe Drei als die bedeutſamſten und am meiſten charakteriſtiſchen Typen feindlicher Kulturſtrömungen herausgehoben. Denn Kulturſtrömungen dürfen und müſſen wir dieſe ſich bekämpfenden Anſichten deshalb nennen, weil der tiefere Untergrund aller wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, *in ſpecie* aber der philoſophiſchen Gedankenarbeit immer ein kulturhiſtoriſcher iſt. Die drei verſchiedenen Gedankenreihen, die wir durchlaufen haben, ſind mehr als nur individuelle Lehrmeinungen; ſie ſind Mächte, die weit über das Individuum, in dem ſie ihren claſſiſchen Ausdruck finden, hinausgreifen; ja — das Individuum iſt hier Nebenſache; Hauptſache ſind die von Tauſenden mit mehr oder weniger Bewuſstsein getragenen Gedanken ſelbſt, die unter ſich in wildem Kampf um's Daſein begriffen ſind; die Gehirne der Einzelnen ſind nur die Wahlſtatt, auf der ſich jene Gedankenſchlachten vollziehen. Und es ſind uralte Gegenſätze, die in immer neuen Umformungen und Verwandlungen auf den Kampfplatz treten. Von dieſem höheren Geſichtspunkte aus erſcheinen uns die dargeſtellten Syſteme nicht mehr als blos perſönliche, zufällige Anſichten, ſondern als hiſtoriſche Richtungen, welche um die Macht kämpfen, die ſie auf die zukünftigen Generationen ausüben ſollen, welche um die Herrſchaft über die Geiſter miteinander ringen. Ehe wir in die Zukunft einen Blick zu werfen verſuchen, um zu entdecken, welcher Richtung der Sieg beſchieden ſei, welche im Kampf um das Daſein die Oberhand gewinnen werde, müſſen wir einen Rückblick auf die Vergangenheit werfen. —

Man mag den Ausdruck Schopenhauers, der die Nachkantiſche Periode »die Periode der Unredlichkeit« nannte, ungerecht und übertrieben finden, — das läſst ſich nicht leugnen, daſs der ſtürmiſche Wogenſchlag der Geiſter am Ende des vorigen und am Anfang dieſes Jahrhunderts Syſteme zu Tage förderte, denen die

positive Grundlage der Wissenschaft und die Rücksichtnahme auf die gegebene Wirklichkeit mangelte. Stimmt man nun dem Satze bei, dass die Philosophie stets eine von dem ganzen Kulturleben einer Periode und dabei insbesondere von der Wissenschaft im weitesten Sinne abhängige Function sein müsse, so kann man nicht leugnen, dass jene Systeme veraltet und für die Gegenwart nicht mehr passend sind. Es wäre freilich vermessen und undankbar, auf die Frage: Was haben wir seit Kant gelernt? mit Nichts! zu antworten; es wäre undankbar und eine falsche Bescheidenheit, die Frage: Was haben wir seit Kant geleistet? schweigend entgegenzunehmen. Wir können beidemal offen antworten: Vieles; und wir brauchen uns nicht bange machen zu lassen durch Jene, welche uns versichern, wir seien hinter Kant zurückgeschritten. Und doch möchten Diese damit Recht haben, dass wir Kant zum zweitenmal zum Führer nehmen müssen. Die nachkantische Speculation hat uns davon abgehalten, dasjenige zu leisten, was wir hätten leisten können, und was wir noch leisten müssen. Die speculative Methode oder besser gesagt Methodenlosigkeit gestattete eine Willkür, welche die Entwickelung der Wissenschaft behinderte. Man wirthschaftete in der Philosophie als ob nie ein Immanuel Kant gelebt und gelehrt hätte. Die nachkantischen Systeme sind grossartig, wie alle Ruinen; an solch grossartigen Gedankenruinen ist Deutschland reicher, als jede andere Nation, aber darum vielleicht auch ärmer an manchem Anderen. Es fehlt und mangelt dem Deutschen die ruhige, kühle Natur; mit seinem unruhigen Idealismus strebt er ungeduldig zum Ganzen und verdirbt so nicht selten die Wissenschaft. Die nachkantische Periode kennzeichnet sich durch ihre dogmatische Willkür, die im Idealismus nicht grösser war, als im Materialismus. Lange Zeit kämpften diese beiden Richtungen heftig und hartnäckig gegeneinander, bis Beiden ein mächtiger Gegner erwuchs, — der neu erwachende Kriticismus. Mit herber Strenge sucht dieser die dogmatische Willkür zu bannen, und — irren wir nicht — so gehört ihm die Zukunft, ja schon die Gegenwart. Tag für Tag weichen die dogmatischen Gegner zurück, und mehr und mehr erobert der Kriticismus das Feld. Und dieser allein ist es auch, der in den grossen internationalen Strom der wissenschaftlichen Entwickelung einmündet, während jene dogmatischen Zwillingsrichtungen sich im Sand verlieren oder versumpfen.

So liegt es denn also auf der Hand, dass wir den Kriticismus

allein brauchen können. Hartmanns Princip und Methode ist das letzte Aufflackern des idealistischen Dogmatismus, und ein bedauerlicher Rückfall in eine mythologische Periode, welche das moderne Denken schon lange überwunden zu haben glaubte. In diesem System zeigte sich noch einmal der Idealismus in seiner ganzen verführerischen, aber zugleich auch abschreckenden Willkür. Also den dogmatischen Idealismus können wir nicht brauchen: Hartmanns System ist nicht für die Zukunft.

Aber auch den materialistischen Dogmatismus müssen wir zurückweisen; auch Dührings System ist dogmatische Metaphysik, ist ein letzter, wenn auch gewaltiger Versuch des Materialismus, die Herrschaft über die Geister und Gemüther zu gewinnen. Auch Dührings System ist nicht für die Zukunft.

Somit bleibt als »der einzig mögliche Standpunkt« nur der Kriticismus übrig. Nur auf dem Wege des Kriticismus ist es möglich, Bleibendes und Allgemeingültiges zu schaffen. Nur der Kriticismus schliefst jene individuelle und particularistische Willkür aus, an der die deutsche Philosophie von jeher gelitten hat, weil der Particularismus den Deutschen im Blute steckt. Der Kriticismus gibt die Fähigkeit, aus nationalem Particularismus und individuellem Doctrinarismus heraus zu kommen und an der internationalen Kulturaufgabe dauernd mitzuarbeiten.

Drei grofse Geister haben die wissenschaftliche Periode des Kriticismus inaugurirt: es waren Hume in England, Kant in Deutschland, Comte in Frankreich; und wenn die anderen Nationen gerne zugestehen, dafs der Mittlere über die beiden Anderen bedeutend hervorragt, von denen der Eine sein Vorgänger, der Andere sein Nachfolger ist, so ist es höchste Zeit, dafs auch wir endlich offen und entschlossen dem Dogmatismus Valet sagen, der zwar dem deutschen Individualismus und Particularismus schmeichelt, der uns aber nicht selten hindert, Allgemeingültiges zu schaffen. Will doch jeder Deutsche sein eigenes System oder Systemchen haben, anstatt, wie Einer unserer hervorragendsten Naturforscher sich aussprach, dem Princip der positiven Arbeitsleistung folgend, und das verderbliche »Princip des Tiefsinns« verlassend, sich der gemeinsamen Gedankenarbeit fördernd anzuschliesen. Die Eitelkeit, mit einem »eigenen System« paradiren zu können, hat der Wissenschaft viele Kräfte entzogen, Manchen in eine falsche Bahn gedrängt und uns dem Spotte des Auslandes ausgesetzt.

Alſo man nehme ſich auch in der Philoſophie die Lehre zu Herzen, welche uns die Wendung der Politik ertheilt hat. Um etwas Bleibendes zu leiſten, ſchlieſse man ſich an ein Ganzes an. Hat Friedrich d. Gr. den Grund zur deutſchen Einheit gelegt, ſo hat ſein groſser Zeitgenoſſe Kant das Fundament der deutſchen Philoſophie gelegt; und wie wir nach langer Verwirrung nun die Früchte zeitigten und genieſsen, welche aus der Saat jenes groſsen Königs aufgegangen ſind, ſo gilt es nun, im Anſchluſs an Kants Geiſt, gemeinſam zu arbeiten in der Philoſophie. Auch hier macht allmälig die unſelige und lächerliche Zerſplitterung einer Einheit Platz, wie wir ſie bei anderen Nationen in höherem Maaſse erreicht ſehen, als es bei uns der Fall war.

Für Deutſchland hat Kants Syſtem die wiſſenſchaftliche Action frei gemacht, indem er mit mächtiger Fauſt die Elemente hinausſtieſs, welche einer gedeihlichen Entwickelung der Philoſophie als Wiſſenſchaft im Wege ſtanden. Es iſt Reaction, dieſe Elemente wieder einführen zu wollen, anſtatt ſich an den gemeinſamen kritiſchen Grundgedanken anzuſchlieſsen. Genau wie in der Politik, verſchwendet man eine Unſumme von Kraft unnütz an falſch geſtellte Probleme, deren Natur als Schein- und Unprobleme Kant ſchon vor hundert Jahren nachgewieſen hat.

Laſſen wir alſo Mythologie und Metaphyſik, laſſen wir Idealismus und Materialismus; ihre Tage ſind gezählt. Laſſen wir die Todten ihre Todten begraben, und ſchlieſsen wir uns dem wiedererwachten Kriticismus an, auf deſſen Boden alle diejenigen in Deutſchland ſtehen, welche Bleibendes leiſten. Verſäumen wir das, ſo könnten wir leicht die Führerſchaft in der Philoſophie, welche wir uns ſo gerne vindiciren, vollends ganz verlieren.[101]) Doch, die Sache hat keine Noth — der Geiſt des Kriticismus iſt ſchon zu mächtig. Mag auch Kants Syſtem zeitgemäſse Umgeſtaltungen brauchen, (die es ſchon theilweiſe gefunden hat), mögen auch noch Schulſtreitigkeiten obwalten über eine mehr ſynthetiſche, deductive und aprioriſche oder eine mehr analytiſch-inductive und empiriſche Auffaſſung, und eine mehr logiſch-erkenntniſstheoretiſche oder eine mehr exact-pſychologiſche Ausgeſtaltung der kritiſchen Methode ſelbſt,[102]) — der Geiſt des Kriticismus iſt doch ein einheitlicher und wird die noch entgegenſtehenden Mächte des idealiſtiſchen und des materialiſtiſchen Dogmatismus überwinden. Man laſſe die Idealiſten und die Materialiſten ſich gegenſeitig bekämpfen — eines

Tages werden ſie merken, daſs ſie weit dahinten geblieben ſind, daſs die Zeit lange über ſie hinausgeſchritten iſt, und eine weiter fortgeſchrittene Generation wird kaum mehr dieſe Gegenſätze begreifen, deren hohle Nichtigkeit ſchon Kant nachgewieſen hat.

Alſo nicht darin liegt das Verderben, daſs wir überhaupt einem Syſtem zuſtreben, — weshalb der am Anfang dieſer Schrift angeführte Ruf: Kein Syſtem mehr! verfehlt iſt, — ſondern darin, daſs Jeder ſein eigenes Syſtem haben will. Der Kriticismus birgt auch die Möglichkeit in ſich, gemeinſam vorzugehen, und auch in dieſer Beziehung hat er die wiſſenſchaftliche Action frei gemacht, frei von aller particulariſtiſchen und dilettantiſchen Willkür und individuellen Beſchränktheit. —

Und wenn dieſer Geiſt des Kriticismus geſiegt haben wird, wenn er allgemein und herrſchend ſein wird, dann wird man Lange immer als denjenigen dankbar nennen, der mit Scharfſinn, Geiſt und Charakter entſchieden auf dieſen Weg hinwies; dann wird man noch mehr als heute das Verdienſt Lange's anerkennen: denn als den ſtreitenden Schulen der Metaphyſik gegenüber der leichtfaſsliche Materialismus ſein Haupt erhob und alle feineren Geiſtesblüthen mit einem giftigen Mehlthau zu überziehen drohte: da ſchreckte Lange die Materialiſten mit einem kräftigen: *Quos ego!* zurück, er, der das Kantiſche Rieſenſchwert wohl zu heben und zu führen wuſste; (denn ſo darf man, in Anſpielung auf einen von Whewell von der Infiniteſimal-Rechnung Newton's gebrauchten Ausdruck, die kritiſche Methode Kants wohl nennen); dann wird man anerkennen, daſs Niemand ſo deutlich und überzeugend, wie Lange, darauf hinwies, daſs aber auch jede Weltanſchauung den Materialismus als »aufgehobenes Moment« in ſich enthalten müſſe, und daſs Lange, das Haupt der Jungkantianer, die groſse, philoſophiſche Gedankenarbeit des Menſchengeſchlechtes mächtig gefördert hat; und dann wird auch die »Geſchichte des Materialismus« als dasjenige Werk gelten, in welchem das Programm für die Philoſophie der Zukunft klar und präcis entwickelt worden iſt.

Anmerkungen und Nachträge.

1) Man kann unter dem Namen: »Jüngftes Deutfchland« eine Menge von hervorragenden Männern der Gegenwart aus allen Gebieten: dem öffentlichen Leben, der Wiffenfchaft, Kunft, Literatur u. f. w. zufammenfaffen, die von einem gemeinfamen, modern-nationalen Geifte befeelt find, aber keinen fo abgefchloffenen Kreis bilden, wie feinerzeit das »Junge Deutfchland«. Den Charakter des letzteren, einer literarifch-politifchen Gruppe, bezeichnet man bekanntlich als den der Negation, Kritik und Zerfetzung. Wenn wir nun von einem »Jüngften Deutfchland« fprechen, fo befchränken wir uns dabei nicht auf die Literatur, fondern faffen darunter alle diejenigen bedeutenden Geifter des modernen Deutfchland zufammen, die fich mehr oder weniger um die politifche Erhebung Deutfchlands gruppiren. Wenn man das »tolle Jahr 1848« und die darauf folgende Reaction mit den Freiheitskriegen und der auf diefe folgenden grofsen Europäifchen Reaction parallelifirt, fo fchliefst fich daran ungezwungen eine Vergleichung des »Jungen Deutfchland« feit 1830 und des »Jüngften Deutfchland« etwa feit 1860 oder 1866 an. Entfprechend der total veränderten Weltlage ift auch der Geift diefer neuen Richtung ein wefentlich anderer, als der des »Jungen Deutfchland«. War der Charakter des Letzteren vorwiegend ein negativer, kritifcher, oppofitionell-revolutionärer, einreifsender und zerfetzender, der zudem gröfstentheils auf jugendlich-idealiftifcher Schwärmerei beruhte, fo ift der Geift des »Jüngften Deutfchland« wefentlich pofitiv, aufbauend, national, und an Stelle jugendlicher Schwärmerei trat männlich-ernfter Realismus. Dort galt es, im Widerftand und Gegenfatz gegen die politifche, fociale und religiöfe Reaction die alten Formen einzureifsen; hier gilt es, im Einklang und Zufammenwirken mit der politifchen Erhebung der Nation die neuen Formen mit frifchem Lebensgehalt zu erfüllen. Es wäre unfchwer, die Hauptvertreter des folchergeftalt von uns aufgefafsten »Jüngften Deutfchland« namentlich aufzuzählen; wer nur einigermafsen Fühlung mit den Fortfchritten der Zeit zu behalten fucht, dem find die von einem gemeinfamen Geift, einer einheitlich-nationalen Tendenz befeelten Koryphäen der Politik, Nationalöconomie und Jurisprudenz, der Kunft und Literatur, der Naturwiffenfchaft und Philofophie geläufig. — Ich holte abfichtlich fo weit aus, um den Lefer darauf hinzuweifen, dafs die verfuchte Neubegründung der Philofophie, wie fie von den von mir behandelten Philofophen vertreten ift, im engften Zufammenhange fteht mit der allgemeinen Erhebung des deutfchen Nationalgeiftes in dem letzten Decennium. Die Geiftesftrömungen find

nie so isolirt, wie sie in den Specialgeschichten der einzelnen Geistesgebiete nothwendig dargestellt werden müssen; unsichtbare Verbindungsbahnen, unbewusste Anstösse und Anregungen stellen einen Zusammenhang der getrennten Gebiete her, den zu schildern Sache des Culturhistorikers ist. Dass die Philosophie nicht zurückbleiben werde, dass auch in ihr der Geist des »Jüngsten Deutschland« erwachen und neue Blüthen treiben werde, war zu erwarten. Mit dem Jahre 1860, von wo an der Stern Preussens sich zu erheben begann, fing man auch an auf Kant zurückzugreifen; die Kantströmung wuchs seitdem jährlich an und erreichte mit dem Erscheinen der »Geschichte des Materialismus« von Lange ihren Höhepunkt im Jahre 1866.

2) Es trat jener Zustand ein, den Göthe mit folgenden charakteristischen Worten vorhergesagt hatte: »Es sind nun schon bald 20 Jahre, dass die Deutschen sämmtlich transscendiren. Wenn sie es einmal gewahr werden, werden sie sich wunderlich vorkommen!« Vgl. J. B. Meyer, Philosophische Zeitfragen, 2. Aufl. 1874 P. 6 ff.: »Grosse Niederlagen hat die Philosophie erlitten, weil sie Leben und Wissen beherrschen wollte ohne genügende Kraft und Berechtigung.... Sie wollte den Ursprung und das Ziel des Werdens aus der Anschauung des Unendlichen oder aus dem Begriff heraus construiren.... Anstatt die Religion zu beherrschen, leistete die Philosophie in arger Selbsttäuschung abermals dem theologischen Dogma Magddienste.... Kurz, die Philosophie, anstatt auf dem von Kant richtig begrenzten Boden fortzuschreiten, versuchte wiederum ihre Macht über Gebühr und Recht auszudehnen; sie verlor darüber sich selbst aus den Augen und büsste nach dem Taumel einer kurzen Herrschaft ihr angemasstes Ansehen ein.« u. s. w. Diese »Auflösung der Hegel'schen Schule« hat der Hegelianer Erdmann sehr unparteiisch und übersichtlich dargestellt im Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. 1870. II, 607 ff.

3) Aehnlich sind heute die Fortschritte der Socialdemokratie nicht zum geringsten Theile eine Folge der Spaltung und Zerklüftung der liberalen Partei.

4) Eine Darstellung des Einflusses Schopenhauers auf die Weiterentwickelung der deutschen Philosophie steht noch zu erwarten. Dieser Einfluss ist viel tiefgehender, als man gewöhnlich anzunehmen geneigt ist; dass das System Schopenhauers auf das Publicum, insbesondere auf die literarischen und künstlerischen Kreise (Möser, Sacher-Masoch, Hamerling, Bulwer, Gottschall, Marbach, Rich. Wagner, Hier. Lorm (H. Landesmann), Du Prel, J. B. v. Schweitzer u. A.), grossen Einfluss gewann, gibt man zwar gerne zu, ohne jedoch den Einflüssen desselben auf die Philosophie selbst nachzuforschen. Schopenhauer vollendete nicht nur den Sturz des nachkantischen Idealismus, wie er in Hegel seinen Höhepunkt erreicht hatte, sondern seinem Einfluss ist zum guten Theil der Rückgang auf Kant zuzuschreiben; dieser letztere Process ist in der Philosophie der Gegenwart der bei weitem wichtigste Factor. Diese Hinweisung auf Kant war in doppelter Weise fruchtbar: einmal negativ gegenüber dem Materialismus, dessen Haltlosigkeit immer deutlicher sich zeigte und der von Schopenhauer aus theils vertieft, theils gestürzt wurde, indem insbesondere namhafte Naturforscher (Rokitansky, Fick, Meynert, Helmholtz, Zöllner u. A.), theils sonstige hervorragende Schriftsteller von Schopenhauer aus den *materialismus vulgaris* bekämpften. Andererseits wurde und ist die Kantströmung ein wesentliches Ferment in der positiven Weiterentwickelung der Philosophie selbst. Während die directen Wirkungen des Schopenhauer'schen Systems auf die Entwickelung der Philosophie nur bei Hartmann und den unmittelbaren Fortbildnern des Schopenhauer'schen Systemes, bei Frauenstädt (in seinen »Neuen Briefen über die Schopen-

hauer'sche Philosophie« Leipzig 1876), Bahnsen u. A. hervortreten, lassen sich die indirecten Wirkungen desselben in dem weitesten Umfang schon nicht mehr verkennen; diese Wirkungen pflegt man zwar gewöhnlich zu übersehen, aber sie treten mit der Zeit immer stärker hervor. Wie gerade Schopenhauer das Wiederaufleben des Kriticismus begünstigt, davon ist z. B. Görings »System der kritischen Philosophie« ein deutlicher Beweis, das von Schopenhauer wesentlich influirt ist; sehr imprägnirt von Schopenhauer ist ferner L. Noiré, der (ähnlich wie Lange) von demselben auf Kant und Spinoza zurückgeht; endlich muss darauf hingewiesen werden, dass Schopenhauer zuerst in der neueren Zeit auf die intellectuelle Thätigkeit bei der Sinnesanschauung hingewiesen hat; und »wenn seine Ideen mit den Hypothesen, welche gegenwärtig in der Physiologie der Sinnesorgane die verbreitetsten sind, durchweg zusammentreffen« (Wundt), so darf hier gewiss ein genetischer Zusammenhang statuirt werden. Der Grund, dass man diesen mächtigen und täglich stärker hervortretenden Einfluss des Schopenhauer'schen Systems häufig übersieht und sogar nicht selten läugnet, scheint mir, wenigstens theilweise, darin zu liegen, dass das Schopenhauer'sche System es zu keiner eigentlichen Schule brachte, dass es ihm an Männern fehlte, welche auf der Basis jenes Systemes stehend von dieser aus die Grundgedanken desselben durch einzelne Disciplinen hindurchgeführt hätten; der Grund hiervon ist, wie schon Ueberweg bemerkt, dass, um sich dauernd zu behaupten, dieser Doctrin eben die wesentlichste Bedingung fehlt, nämlich die Möglichkeit einer allseitigen und in sich selbst wirklich harmonischen systematischen Durchführung. Da somit das Schopenhauer'sche System eine eigentliche Schule nicht heranzubilden vermochte, (Anhänger hat es freilich viele; ausser den obengenannten erwähnen wir noch Asher, Romundt, Klee, Nitzsche, Lindner, Bähr, J. C. Becker, Männer, die das Erbe Schopenhauers ängstlich hüten), so glaubte man, das System habe nur eine vorübergehende Wirkung hervorzubringen vermocht. In Wahrheit aber verhält es sich ganz anders: die ganze heutige Generation ist mit Schopenhauer'schen Gedanken imprägnirt; vermochte das System Schopenhauers keine geschlossene Schule zu zeugen, so hat es um so mehr auf Unzählige eine tiefe, nachhaltige Wirkung ausgeübt, und der Anstoss, den es der Philosophie ertheilte, gelangt jetzt zu offener Wirkung. Das hiesse, den Geist der Zeit total verkennen, wollte man diese Wirkungen — über deren Werth man ja verschiedener Ansicht sein kann — leugnen oder unterschätzen. Dass diese Wirkungen freilich nicht immer auf der Hand liegen, sondern häufig sich unterirdisch fortpflanzten, lag im Wesen der Sache — Es war also angezeigt das Schopenhauer'sche System weiterzubilden; denn, wie schon Ueberweg betont, »nur als Momente eines befriedigenderen und widerspruchslosen Systems können die in Schopenhauer's Doctrin unleugbar enthaltenen Wahrheiten sich dauernd behaupten.« Der Versuch, diese Wahrheiten herauszunehmen und mit anderen Gedanken zu amalgamiren, konnte nun freilich auf sehr verschiedene Weise gemacht werden, je nachdem der Einzelne beanlagt war, je nachdem er auf das System reagirte, und je nachdem er entweder durch neue Einflüsse bestimmt wurde, denen sich das System accomodiren musste, oder sich gezwungen sah, das später kennengelernte System mit früher eingesogenen Ansichten in's Gleichgewicht zu setzen und zu appercipiren. Im Allgemeinen waren vom Schopenhauer'schen Systeme aus drei verschiedene Fortsetzungen möglich: entweder, — und das war das Naheliegendste — man suchte das System mit den bisher geltenden speculativen Systemen zu verschmelzen: zu dieser Verschmelzung

eigneten sich nun am ehesten Schelling und Hegel, während eine Verschmelzung mit Herbart wohl unthunlich war; und es zeigte sich hierbei, dass die beiden beliebten antithetischen Zusammenstellungen Schopenhauers, das einemal mit Herbart, (so von Seiten der Hegelianer, bes. von Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, Pag. 873 ff. und von Erdmann mehrfach, bes. in Fichte's Zeitschrift 1852. Pag. 209.), das anderemal mit Hegel (sehr häufig, so besonders von den Herbartianern und den Gegnern der speculativen Philosophie, u. A. von Horwicz, Psycholog. Anal. II, 36, Grün a. a. O. Pag. 39, L. Noack (»Deutsche Jahrbücher« 1862) und von Foucher de Careil (*Hegel et Schopenhauer, Paris* 1862) — dass diese beiden Antithesen, jede in ihrer Art, berechtigt waren, indem das antithetisch sich Gegenüberstehende bald unvereinbar (so hier Schopenhauer und Herbart), bald vereinbar sein kann, (so hier Schop. und Hegel). — Jene Verschmelzung wurde bekanntlich von Hartmann vollzogen. Er realisirte die erste Möglichkeit, die darin bestand, die idealistisch-dogmatische Seite des Systems festzuhalten, die in demselben liegenden, klaffenden Widersprüche zu lösen durch eine Weiterbildung des subjectiven Idealismus zum objectiven Idealismus, welch letzterer sodann mit dem naturwissenschaftlichen Realismus eine gewisse Verbindung einging. Die Consequenzen dieser Weiterbildung waren, dass, unbeschadet des fundamentalen Monismus, doch die Idee, das Ideale zu einem coordinirten Princip mit dem Willen erhoben wurde, und dass der dadurch, d. h. durch die Intussusception Hegel's entstandene, Dualismus mit Hilfe der »positiven Philosophie« oder Mythologie Schellings wieder in einen universellen Monismus aufgelöst wurde; sodann war eine nothwendige Consequenz hievon eine gewisse Verbindung des optimistischen Evolutionismus mit dem absoluten, keine Entwicklung kennenden Pessimismus; dies führte dann weiter zu den von uns hinreichend gekennzeichneten mythologischen Consequenzen. Denselben Versuch, der in der Natur der Sache lag, machten auch Frauenstädt und Bahnsen, jener mehr an Schelling, dieser mehr an Hegel sich anschliessend. Auch Asher hat einen solchen Versuch angekündigt. — (Vgl. hiezu Dühring, Krit. Gesch. d. Philos. 2. Aufl. Pag. 491.)

Die zweite Möglichkeit war die Fortbildung der realistisch-dogmatischen Elemente des Systems. Diese Möglichkeit hatten schon Ueberweg und Büchner s. Z. angedeutet, und A. Cornill in seinem Buche: »Arthur Schopenhauer als eine Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung«, 1856 verkündet. Verwirklicht wurde diese Möglichkeit durch Dühring, der die realistischen Elemente des Systems mit dem Materialismus, mit dem es ja in seiner »realistischen Tendenz auf die Wirklichkeit« viele Anknüpfungspuncte hatte, verschmolzen hat. Die Consequenzen dieser Verschmelzung liegen auf der Hand: an die Stelle des Pessimismus musste ein Optimismus treten, der freilich seine Geburt aus dem Schopenhauer'schen Ei noch überall zeigt, indem der Pessimismus sich auf die Gegenwart und Vergangenheit wirft, und nur die Zukunft für die optimistische Construction übrig bleibt; an Stelle des Willens musste die Materie treten, die aber ihre Entstehung aus dem Ersteren deutlich durch die dualistischen Eigenschaften zeigt, die wir im Verlaufe unserer Darstellung an derselben hervorgehoben haben; denn mit dem besten Willen gelang es Dühring nicht, allen Idealismus zu eliminiren; diesen Weg hat ausser Dühring noch A. Mayer betreten; und auch sonst läst sich der Einfluss Schopenhauers auf neuere Realisten und Empiristen, so auf den schon genannten Göring und auf Riehl nicht verkennen.

Die dritte Möglichkeit endlich war die Ausbildung der idealiſtiſch-kritiſchen Seite am Schopenhauer'ſchen Syſteme; man hielt den ſubjectiven Idealismus ſtreng feſt, wodurch conſequenterweiſe der abſolute Peſſimismus, wie der Wille wegfallen mufste, Elemente, die hinausgeſtoſsen werden mufsten, wenn der Kantiſche Anſatz des Syſtems rein hervortreten ſollte. Dies war alſo einfach ein Rückgang auf Kant, zunächſt auf den ſubjectiven Idealismus, der noch dogmatiſch iſt, dann auf den kritiſchen Idealismus, der den Materialismus als aufgehobenes Moment in ſich enthält. Auf dieſe Weiſe war auch hier jene Verſchmelzung mit dem Materialismus erreicht, welche als gemeinſames Programm verkündigt war, und ohne welche kein Syſtem wagen durfte, vor das Publicum zu treten. Wenn ich ſagen werde, dafs dies Lange that, ſo werde ich hiegegen vielen Widerſpruch finden, um ſo mehr als eingezogene Erkundigungen das Reſultat ergaben, dafs Lange durch Schopenhauer nicht beeinflufst worden ſein ſoll. Indeſſen fragt es ſich, ob aus dem Mangel an Nachrichten hierüber oder aus dem Schweigen Lange's in ſeinem Werk dies nothwendig folgt; und jedenfalls kann dieſe Beeinfluſsung auch gegen Wiſſen und Willen ſtattgefunden haben. Es wäre doch merkwürdig, wenn Lange, deſſen geiſtige Entwicklung gerade in die Zeit fiel, in welcher Schopenhauer Mode war, nicht dadurch irgendwie influirt worden wäre; und wenn er (Geſch. des Mater. II, 2) davon ſpricht, »dafs die Schopenhauer'ſche Philoſophie für viele gründlicheren Köpfe einen Uebergang zu Kant gebildet habe«, ſo dürfen wir vermuthen, dafs dies auch bei Lange ſelbſt der Fall geweſen ſei. Ich freue mich, in dieſer Vermuthung mit E. v. Hartmann zuſammen zutreffen, der gerade in der ablehnenden Haltung Lange's gegen Schopenhauer ein Symptom der Beeinfluſsung erblickt. Den Zuſammenhang zwiſchen Schopenhauer und der »hyperkantiſchen Richtung« hebt auch Karl Grün in dem eben erſchienenen Werke: Die Philoſophie in der Gegenwart, Leipzig 1876, hervor. Unter denen, welche ebenſo wie Lange, von Schopenhauer aus zu Kant zurückgingen, ſind noch O. Liebmann, ſowie die genannten Naturforſcher, beſ. Zöllner zu nennen. Einen beſondern Werth legt man hier auf die Sinnesphyſiologie, deren weſentliche Reſultate Schopenhauer antecipirte. Aber nicht blos in der Sinnesphyſiologie, ſondern überhaupt in der ganzen Erkenntniſstheorie hat Schopenhauer unverkennbar einen tiefen Einfluſs auf die Gegenwart und höchſt wahrſcheinlich auch auf Lange ausgeübt. Vor Allem iſt ſeinem Einfluſs die Vereinfachung des bei Kant ſo ſchwerfälligen erkenntniſstheoretiſchen Apparates zuzuſchreiben, ſowie die Ableitung von Sinnlichkeit und Verſtand aus einer gemeinſamen Wurzel und der erneute Hinweis auf die Anſchauung und Erfahrung. Und hier kreuzt ſich auch der Einfluſs, welchen Schopenhauer auf die Weiterentwicklung der deutſchen Philoſophie ausgeübt hat, mit den Anſtöſsen, welche Ludwig Feuerbach derſelben gab. Iſt auch der Einfluſs des Letzteren nicht ſo bedeutend, wie der des Erſteren, ſo nimmt er doch unter den conſtituirenden Factoren der modernen Weltanſchauungen einen überaus hervorragenden Platz ein. Dührings Syſtem iſt weſentlich faſt gleichmäſsig aus Feuerbach'ſchen und aus Schopenhauer'ſchen Elementen gemiſcht. Auch auf Lange ſcheint Feuerbach bedeutenden Einfluſs ausgeübt zu haben. (Vgl. Geſch. d. Mat. II, 73 ff. u. ö.). Schopenhauer und Feuerbach bilden auch ſonſt z. B. in Bezug auf Peſſimismus und Optimismus den intereſſanteſten Gegenſtand einer eingehenden Parallele und ſind zweifellos die wichtigſten Fermente in der heutigen philoſophiſchen Gährung. Inſofern, wie bemerkt, auſser Schopenhauer noch der Materialismus das wichtigſte Element der Weiterbildung der Philoſophie

war, fo können wir auch von hier aus jene drei Möglichkeiten conftruiren, die wir oben von Schopenhauer aus hervorhoben. Man konnte alfo (von Feuerbach aus) den Materialismus rückwärts wieder mit Hegel in Verbindung bringen und aufserdem mit dem unterdeffen mächtig gewordenen anderen idealiftifchen Syfteme Schopenhauers verfchmelzen, was Hartmann that; oder aber man konnte den Materialismus weiterbilden und feine Einfeitigkeiten durch Aufnahme idealiftifcher Elemente aus Schopenhauer corrigiren; das that Dühring. Oder endlich: man konnte confequent logifch einerfeits den Materialismus ausdenken und weiterführen und gelangte fo nothwendig zum Kriticismus und Idealismus; und andererfeits konnte man ebenfo confequent logifch die Wurzeln der Schopenhauer'fchen Philofophie rückwärts bis zu Kant verfolgen und von da aus die Schopenhauer'fchen Einfeitigkeiten verwerfen. Auf beiden Wegen gelangte man zugleich an demfelben Ziele an, bei Kant. Das Letztere that Lange, der alfo gründlicher und tiefer zu Werke gegangen ift, als die beiden Erfteren; und daffelbe gilt auch in Bezug auf Optimismus und Peffimismus, worin Lange gegenüber Feuerbach und Dühring einerfeits, Schopenhauer und Hartmann andererfeits eine kritifch vermittelnde Stellung einnimmt.

Diefe Andeutungen werden im Verlauf unferer Darftellung an den geeigneten Orten weiter ausgeführt werden. Vorderhand genügen diefe Bemerkungen jedenfalls, um zu beweifen, dafs Schopenhauer nicht blos, wie die landläufige Meinung ift, einen »kulturellen Einflufs« ausgeübt, fondern fehr entfcheidend mit feinem Syftem in die Entwicklung der Philofophie eingegriffen hat.

5) Insbefondere die Pofitiviften in Frankreich und England, und in Deutfchland u. A. befonders O. F. Gruppe, der 1875 geftorbene Gegner des Hegel'fchen Syftems (»Wendepunkt der Philofophie im 19. Jahrh.« Berlin, 1834; »Gegenwart und Zukunft der Philofophie in Deutfchland«, Berlin, 1855 und befonders »Antäus«, Berlin, 1831) erhoben zwar den Ruf: »Kein Syftem mehr!« Inwiefern die Zeit der philofophifchen Syftemarbeit vorbei und jener Ruf alfo zu rechtfertigen fei, darüber vgl. J. B. Meyer, a. a. O. P. 461 ff. Vgl. Pag. 205 diefer Schrift.

6) »Oft hat man von Seiten der empirifchen Forfchung die Metaphyfik wegen ihrer Wandelbarkeit angeklagt; und doch ift diefe Wandelbarkeit fchliefslich nur eine Folge der gewaltigen Umgeftaltungen, welche die einzelnen Wiffenfchaften felbft fortwährend erleiden, und welche uns zu einer abfchliefsenden Erkenntnifs niemals gelangen laffen.« Vgl. Wundt, Ueber den Einflufs der Philofophie auf die Erfahrungswiffenfchaften; Academifche Antrittsrede. Leipzig 1876, Pag. 22. »Die Gefchichte der Philofophie gewinnt einen wefentlichen Theil ihres Intereffes gerade daraus, dafs das ganze wiffenfchaftliche Bewufstfein der Zeiten fich fpiegelt in den philofophifchen Anfchauungen.« S. ib. Pag. 26.

7) Insbefondere die Fragen nach dem Verhältnifs von Kraft und Stoff, Organifchem und Unorganifchem, Thier und Menfch, Leib und Seele, Gehirn und Geift, Natur und Gefchichte u. f. w. hatten mächtige Umgeftaltungen durch die modernen Wiffenfchaften gewonnen; unter dem Druck diefer Fortfchritte erlofch allmälig der innere Kampf der philofophifchen Parteirichtungen und die philofophifche Arbeit concentrirte fich auf die Bearbeitung des von aufsen zuftrömenden empirifchen Materials, und auf den Verfuch, diejenigen Streitigkeiten zu fchlichten und diejenigen Schwierigkeiten zu löfen, mit denen die Specialwiffenfchaften nicht fertig werden konnten; die Philofophie ift ja von jeher als das »Austrägalgericht« betrachtet worden,

vor das diejenigen unerledigten Processe der Einzelwissenschaften zu bringen seien, welche deren Fähigkeit und Competenz überschritten.

8) Andere Versuche der Neubildung und Neubegründung einer universellen Welt- und Lebensauffassung sind zahlreich, aber theils noch unvollendet, theils zu wenig selbständig, so die Versuche von Avenarius, Baumann, Baumgärtner, Bergmann, Caspari, Czolbe, Delff, Drossbach, Göring, C. Hermann, Hallier, Häckel, Kaulich, v. Kirchmann, Kym, Liebmann, Löwenthal, v. Lilienfeld, Noiré, Poetter, Riehl, Radenhausen, Schuppe, Spir, Steudel, Strauss, Ueberweg, Windelband, Zeising u. A. (natürlich ganz abgesehen von epochemachenden Leistungen eines Brentano, Horwicz, Lazarus, Steinthal, Wundt u. A. in den philosophischen Hülfswissenschaften der Logik, Psychologie u. s. w.). Aus dem oben aufgeführten Namensverzeichniss, das sich leicht noch vermehren liesse, ersieht man, dass die Production neuer Systeme hinter der Nachfrage nicht zurückgeblieben ist. — Die Gegenwart charakterisirt sich als gährende Uebergangszeit in der Philosophie auch dadurch, dass sich in derselben Männer aus allen Lebens- und Berufskreisen oft in merkwürdiger Weise zusammenfinden.

9) In dieser Hinsicht bemerkt J. B. Meyer a. a. O. P. 7: »Die letzte Ueberspannung ihrer Erwartung und die folgende Enttäuschung haben der Philosophie eine höchst nützliche Aufklärung über sich selbst und über ihre Stellung zum praktischen Leben sowohl wie zu den übrigen Wissenschaften gebracht. In dem nach der Enttäuschung eingetretenen Stadium der Selbstbesinnung mussten zunächst historische Rückblicke auf die lange Reihe der vorliegenden Versuche zur Gewinnung einer befriedigenden philosophischen Weltanschauung besonders passend erscheinen; es musste die Belehrung der Vergangenheit gesucht werden, um zu erklären, woran es denn eigentlich liege, dass unter allen Wissenschaften nur die Philosophie nicht in den Gang eines geregelten und gesicherten Fortschritts gelangen könne, dass ihre Systeme stets wie hell aufleuchtende, aber auch ebenso rasch wieder verschwindende Meteore am Himmel unserer Gedankenwelt erschienen.... Es ist ein Segen für die philosophische Wissenschaft, dass die unwissende Willkür der neuen Systemjäger in die Zucht eines strengen und gewissenhaften historischen Studiums genommen worden ist.« u. s. w. Vgl. die Forderung der geschichtlichen Aufnahme und Weiterführung der Probleme bei Trendelenburg, »Logische Untersuchungen«, Vorwort VIII.

10) Was das gegenseitige literarische Verhältniss derselben betrifft, so bemerke ich kurz, dass Dühring sich gegen Hartmann zu den ungerechtfertigtsten und maasslosesten Ausfällen hinreissen liess, (sowohl in seiner »Kritischen Geschichte der Philosophie« als in seinem »Kursus der Philosophie«), die, anderwärts wiederholt, sogar zu Pressprocessen führten. Gegen die Neukantianer ist er natürlich ebenfalls aufgebracht, da sie die »Souverainetät des Verstandes« einschränken sollen; ausserdem ist er noch ein erbitterter Gegner Lange's in national-öconomischer Hinsicht, weil Lange die Umwälzung der Nationalöconomie durch Carey bestritt und sich dafür an Mill anschloss. Lange seinerseits steht dem Realismus Dührings schroff gegenüber, ohne ihn jedoch so stark und scharf anzugreifen, wie den Mysticismus Hartmanns, den er eine »barbarische Tendenz innerhalb der modernen Naturwissenschaft nennt«. Hartmann endlich zeichnet sich durch maassvolle Haltung aus, hat jedoch in seiner gegen Kant und die moderne Kantströmung gerichteten Schrift: »Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus«, sowie in den Nachträgen zur VII. Auflage seines Hauptwerkes, und in der Schrift über den Darwinismus sich sehr bitter gegen

Lange ausgesprochen. Lange's Kriticismus steht natürlich den Dogmatisten gleichermaafsen im Wege, die es denn auch nicht an Polemik gegen jenen fehlen lassen. Jedenfalls ist so viel sicher, dafs keiner der drei Geschilderten damit zufrieden sein wird, auf gleicher Stufe mit den beiden Andern behandelt oder auch nur in ihrer Gesellschaft genannt zu werden.

11) Vgl. Hartmanns Autobiographie, zuerst erschienen in Lindau's »Gegenwart«, wieder abgedruckt als erste Nummer in den »Gesammelten Studien und Aufsätzen gemeinverständlichen Inhaltes«. Berlin, 1876. Eduard von Hartmann ist 1842 in Berlin geboren als Sohn des preufsischen Generals, war anfangs Officier und lebt jetzt in Berlin als Privatmann, nachdem eine Krankheit ihn seinen Stand aufzugeben gezwungen hat. Derselbe ist auch künstlerisch und poetisch hoch begabt. Die genannte Autobiographie gibt höchst interessante Aufschlüsse über die subjective Genesis des Systemes Hartmanns. Er begann seit 1868 schriftstellerisch zu wirken und promovirte 1868 in Rostock.

12) Eugen Dühring, geboren in Berlin 1833, hat sein Lebensschicksal in seinem »Cursus der Philosophie« ausführlich geschildert in dem Abschnitt: »Studium und Entwickelung der Wirklichkeitsphilosophie«. Derselbe, anfänglich Jurist, verliefs den Justizdienst, widmete sich, wie er in seinem *Curriculum vitae* sagt, »*ingenio et sorte ductus*« der Philosophie und habilitirte sich an der Universität Berlin im Jahre 1865. Ein Augenleiden raubte ihm die Sehkraft vollständig; trotzdem schrieb er seine bekannten Werke, insbesondere die vielgerühmte »Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik«.

13) Friedrich Albert Lange ist am 28. Sept. 1828 zu Wald bei Solingen als Sohn des dortigen Pastors, späteren Professors in Zürich geboren. Er studirte in Zürich und Bonn Philologie und promovirte mit einer Abhandlung über Metrik. Später wandte er sich der Philosophie zu und habilitirte sich für diese Wissenschaft 1855 in Bonn. Aufserdem beschäftigte er sich lebhaft mit Pädagogik. Später ging er wieder zum praktischen Schulfach über, mufste aber in der preufsischen Conflictszeit seine Stellung aufgeben und lebte nachher als Redacteur und Buchhändler zu Duisburg und Winterthur, stets mit Nationalöconomie und Philosophie beschäftigt. Während dieser Zeit erschien sein Hauptwerk, die »Geschichte des Materialismus«. Später wurde er Professor der Philosophie in Zürich und zuletzt in Marburg, woselbst er, viel zu früh für die Wissenschaft und das Vaterland, am 21. Nov. 1875 nach langen Leiden starb. Professor Cohen in Marburg, der Freund Lange's, hat in den Philosophischen Monatsheften 1876, I, pag. 46 ff. (vgl. die Vorrede zu der dritten Auflage der »Geschichte des Materialismus«), sowie in den »Preufsischen Jahrbüchern« XXXVII, 4. Heft, April 1876, pag. 353 ff. eine zusammenhängende Darstellung des Lebens und Wirkens Lange's gegeben. Einen von einem Bilde Lange's begleiteten Nekrolog aus meiner Feder enthält die »Illustrirte Zeitung« No. 1711 (vom 15. April 1876, pag. 289). Lange war ungemein thätig, sowohl theoretisch als insbesondere praktisch und entwickelte als Lehrer, Redner, Agitator, Beamter, Schriftsteller, Gelehrter einen grofsartigen, überall von dem besten Erfolg begleiteten Eifer. Trotz seiner rastlosunruhigen Lebensweise gelang es ihm doch, in der »Geschichte des Materialismus« ein Werk zu schaffen, das dauernden Werth behält und eine Zierde der deutschen Philosophie ist.

14) Den hohen Anforderungen, die Lange an den Philosophen stellte (S. Gesch. des Material. II, 142 f.), hat Niemand besser entsprochen, als Lange selbst. Er verlangt vor allen Dingen eine streng logische Durchbildung in ernster und ange-

strengter Beschäftigung mit den Regeln der formalen Logik und mit den Grundlagen aller modernen Wissenschaften, der Wahrscheinlichkeitslehre und der Theorie der Induction.... Die zweite Forderung ist ein ernstes Studium der positiven Wissenschaften, wenn auch nicht, um sie alle im Einzelnen zu beherrschen, was unmöglich ist und überdies unnütz wäre, wohl aber um aus der historischen Entwickelung heraus ihren gegenwärtigen Gang und Zustand zu begreifen, ihren Zusammenhang in der Tiefe zu erfassen und ihre Methoden aus dem Princip aller Methodologie heraus zu verstehen. Erst in dritter oder vierter Linie käme für eine richtige philosophische Schulung das eingehende Studium der Geschichte der Philosophie.

15) Wohl tritt auch Lange mit jener Sicherheit auf, die die Mitgift jedes Selbstdenkers ist, aber nicht mit der Prätension, wesentlich Neues der Welt geben zu können und mit originellen, aber unhaltbaren Einfällen den unermesslichen Augiasstall der Philosophie von Neuem anzufüllen, den er vielmehr als Heracles zu reinigen gesucht hat, sondern mit der Ueberzeugung, dass auf Kant zurückgegangen werden müsse. An Stelle der speculativen Metaphysik will Lange eine kritische Aufklärung über die Principien setzen.

16) Diese Richtung der Jungkantianer hat unseres Erachtens die Zukunft für sich, weil sie sich am meisten auf die realen Erkenntnisse und idealen Bedürfnisse der Gegenwart stützt und auf ein erprobtes System der Vergangenheit zurückgeht, dessen wunderbare Mannichfaltigkeit und centrale Bedeutung erst heutzutage ganz an's Licht tritt.

17) So nennt Erdmann, Grundriss II, 714 Lange's Anschauung. Man bezeichnet diese Richtung bekanntlich auch als kritischen Idealismus, (vgl. »Verhandlungen der philosoph. Gesellschaft zu Berlin«; Erstes Heft: Dr. Frederichs: Die Principien des kritischen Idealismus. Leipzig, 1875.) Die Charakteristik der drei Systeme im Texte ist natürlich nur ganz allgemein und vorläufig; genauere Determinationen folgen in den späteren Theilen. — Ich füge hier die Bemerkung hinzu, dass die im Folgenden gegen Hartmann und Dühring geltend gemachten kritischen Einwände fast durchaus zugleich die ganze spiritualistische und materialistische Richtung treffen. Bei Dühring ist das klar, da der Materialismus oder Realismus ja in seinen einzelnen individuellen Gestaltungen sich nicht sehr unterscheidet. Beim Spiritualismus liegt dies nicht so offen auf der Hand, da ja die einzelnen spiritualistischen Richtungen sehr weit auseinanderzugehen scheinen; und sie gehen factisch in den Consequenzen und in der Ausgestaltung des Einzelnen sehr weit auseinander, sind aber umsomehr einverstanden im Princip und in der Methode; und gegen diese Beiden richtet sich auch fast durchgängig unsere Kritik. Nicht blos hat der Materialismus und Optimismus in Dühring einen typischen Vertreter gefunden, sondern auch der Spiritualismus Hartmanns ist eine zugespitzte Gestaltung dieser ganzen Richtung, die nur da, wo sie inconsequent ist, nicht so weit geht wie Hartmann. Es ist dies eben das Bemerkenswerthe, dass Hartmann und Dühring als letzte Ausläufer jener beiden Richtungen zu fassen sind. Dagegen werden zwar nicht die Materialisten, wohl aber die verschiedenen Sekten der Spiritualisten Protest erheben und »diesen Wechsel nicht einlösen« wollen; allein Hartmann ist mit Einem Wort das *Enfant terrible* des Spiritualismus, der mit einer anerkennenswerthen Consequenz diese Richtung auf ihre Spitze getrieben und in ihrer ganzen Unrichtigkeit enthüllt hat. Und weil Spiritualismus und Mate-

rialismus hier auf die Spitze getrieben sind, darum sind sie auch an ihrem Ende angelangt und bereiten den Boden vor für den Kriticismus; freilich hat dieser auf so allgemeine und bereitwillige »Anerkennung des Publicums« keine Aussicht, weil er eben die rohe Neugier nicht befriedigt. — Es ist wohl kaum nöthig zu bemerken, dass das Wort »Idealismus« zwei ganz verschiedene Bedeutungen im Laufe der Zeit für die Philosophie gewonnen hat. Bald bezeichnet man damit den Spiritualismus, bald den Kriticismus. Demgemäss haben auch wir das Wort, da wo kein Missverständniss möglich war, bald in dieser, bald in jener Bedeutung gebraucht.

18) Vgl. E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewussten; Einleitendes, I, b): »Methode der Untersuchung und Art der Darstellung«. Die erste Auflage erschien 1868, die siebente 1876 (Berlin, Duncker). Die siebente Auflage erschien in zwei Bänden, (I. Band: Phänomenologie des Unbewussten, II. Band: Metaphysik des Unbewussten) mit Erweiterungen und Nachträgen, die jedoch nur unwesentliche Nebenpunkte betreffen. — Ueber die Methode der Philosophie hat sich Hartmann noch in einer besonderen Schrift: »Ueber die dialectische Methode«, Berlin 1868, ausgesprochen. Hartmann hat seinem Werke bekanntlich das Motto mitgegeben: »Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode.«

19) Vgl. Riehl, Ueber Begriff und Form der Philosophie, Berlin 1872, welcher unterscheidet zwischen der »genialen Form der Philosophie oder Philosophie als Kunst«, die an die platonische, und der »exact-wissenschaftlichen Form der Philosophie oder der Philosophie als Wissenschaft«, die er die aristotelische Richtung nennt.

20) Was die Wahrscheinlichkeitsmethode Hartmanns betrifft, so haben Lange, Geschichte des Materialismus II, 277, und Kirchmann, Das Princip des Realismus, Vortrag pag. 45 ff., sowie Lotze, Logik pag. 430 und 431 ihre Mängel aufgedeckt; sie ist wissenschaftlich werthlos und hat mit der naturwissenschaftlichen, exacten Wahrscheinlichkeitsmethode nur den Namen gemein.

21) Dass jenes »mystische Gefühl« eine rein subjective Gefühlsgestaltung sei, hat Dühring mit Recht geltend gemacht, wo er von dem »universellen Affect« spricht. Selbst wenn aber auch jenes mystische Gefühl mehr als subjectiv sein sollte (was doch sogar Schleiermacher nicht einmal vom Gefühl der Abhängigkeit behaupten kann), wenn also in demselben eine innere Identität mit dem universellen Weltwesen, ein reales Eingehen des Absoluten, des Weltgrundes (was beides nur wesenlose Abstractionen sind) gegeben wäre, so liesse sich doch bei den ganz differenten Modificationen jenes Gefühles nichts Positives über das Wesen dieses hypothetischen Absoluten sagen. Es wäre eben überhaupt nichts Positives gegeben, als diese Thatsache selbst, aus der sich aber nichts Besonderes, oder, wenn man will, alles Mögliche ableiten lässt. Dieses unbestimmte Einheitsgefühl des Ich mit dem Absoluten oder dem Universum ist aber entfernt noch keine bestimmte, positive Eingebung des Absoluten über das Wesen und den Zusammenhang der Welt. Jenes Gefühl lässt sich nun zwar nicht leugnen, allein seine rein subjective Genesis aus dem psychischen Mechanismus ist nicht einmal mehr ein Problem der Psychologie zu nennen; es ist eine höhere Gefühlsgestaltung, die aus der Mechanik des menschlichen Gefühlslebens mit Nothwendigkeit hervorgeht.

22) Ueber das Verhältniss Beider S. Hartmanns »Gesammelte philosophische Abhandlungen«, Berlin 1872; 1) Naturforschung und Philosophie, wiederabgedruckt in den »Gesammelten Studien und Aufsätzen«, Berlin 1876, C, I. Hartmann stellt sich

die Aufgabe, »Philosophie und Naturwissenschaft wahrhaft zu versöhnen, zwischen denen sich seit Kant eine weite Kluft aufgethan habe (!)«; er vindicirt sich das Verdienst, zu dieser Verständigung nicht unwesentlich beigetragen zu haben, namentlich durch den Nachweis, dafs Raum und Zeit objectiv real seien und unabhängig vom vorstellenden Subject existiren. Dieser Behauptung Hartmanns begegnen wir in seiner Erkenntnifstheorie wieder; es ist ein Irrthum, wenn Hartmann meint, dadurch, dafs Raum und Zeit für blos subjective Formen von der Philosophie erklärt werden, widerspreche letztere der Naturwissenschaft; vielmehr nimmt jene Behauptung der Idealität oder Subjectivität des Raumes und der Zeit heutzutage ihre Hauptargumente gerade aus der Naturwissenschaft, speciell aus der Physiologie der Sinne. Durch jene Behauptung tritt die Philosophie nur mit dem Materialismus in Widerspruch, niemals aber mit der Naturwissenschaft, mit der sie vielmehr durch jene Kantische Lehre von der Subjectivität der Anschauungsformen, die bekanntlich Helmholtz von naturwissenschaftlicher Seite aus wieder begründet hat, dauernd versöhnt zu sein scheint. Ueber das Verhältnifs von Naturwissenschaft und Philosophie, wie es sich neuerdings gestaltet, vgl. meine Recension der Schrift: »Philosophie und Naturwissenschaft« von Reuschle in den Philos. Monatsh. X, 424.

23) So nennt Hartmann sein System in seiner Schrift: »Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus«, von der im zweiten Abschnitte die Rede sein wird.

24) Diese Behauptungen begründet Hartmann näher in der Schrift: »Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer«. Berlin 1869. und in den Aufsätzen: »Ueber die nothwendige Umbildung der Hegel'schen Philosophie« in den Gesammelten philos. Abhandl., w. abg. in d. Gesammelten Studien und Aufsätzen D, I—VI. Als Vorgänger speciell in Bezug auf den Begriff der »unbewufsten Vorstellungen« erwähnt er Locke, Leibnitz, Hume, Kant, Herbart, Fechner, Carus, Wundt, Helmholtz, Lazarus, Zöllner u. s. w.

25) Dührings Hauptwerk in Bezug auf systematische Philosophie ist sein »Cursus der Philosophie als streng wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensgestaltung«, Leipzig 1875; wie das Hauptwerk Hartmanns enthält auch dieses Hauptwerk Dührings eine Menge anregender Untersuchungen, eine Fülle neuer und überraschender Gesichtspunkte und fruchtbarer Ideen. Das Werk umfafst aber zur gröfseren Hälfte die praktische Philosophie, die in demselben Maafse an Umfang und Bedeutung gewinnt, als die theoretische und metaphysische Seite zurücktritt (vgl. Anm. 94). Ist aber der Werth der Hartmann'schen Untersuchungen in Frage gestellt durch die unreine Beimischung eines mystischen Spiritismus und mannigfacher Willkürlichkeiten, so leidet Dührings Werk an derselben schroffen Willkür und Einseitigkeit und an einer übertriebenen Hervorkehrung der eigenen Subjectivität, ebenso wie seine zwar anregende, aber vielfach oberflächliche und parteiische »Kritische Geschichte der Philosophie«, 2. Aufl. Leipzig 1874. Ueber seine Dialektik S. u. Anm. 28.

26) Ueber diesen Punkt vergleiche den polemischen Auffatz von Dr. Alexius Meinong: »Zur Charakteristik der ‚Gesinnungsphilosophie' der Gegenwart«, Philos. Monatsh. XI, 452 ff. Die Auslegung der »Gesinnung« als Ueberzeugungstreue durch denselben beruht auf einem Mifsverständnifs; Dühring versteht unter der Gesinnung hauptsächlich die Fortpflanzung praktischer, ethischer Ideale durch die Philosophie. Aehnlich sagt Victor Hugo einmal in: »*Les Misérables*«: »*Voir et montrer, cela même ne suffit pas. La philosophie doit être une énergie; elle doit avoir pour effort et pour effet d'améliorer l'homme*« u. s. w.

27) Daher ist Dühring, wie sich im zweiten Abschnitt näher zeigen wird, ein geschworener Gegner des Positivismus von Comte und Spencer, insofern hier von einem Gebiet des Unerkennbaren (*Unknowable*) gesprochen wird.

28) Vgl. Dührings »Natürliche Dialektik«, Berlin 1865, ein höchst anregendes und ungemein scharfsinniges Werk, das den Ruf Dührings mit Recht begründete. Die absprechende Beurtheilung desselben durch Lange (in seiner Schrift über Mill) scheint mir höchst ungerecht zu sein. Dieses Werk Dührings enthält die Wurzeln seiner späteren philosophischen Werke, von denen es sich sehr vortheilhaft durch die objective, leidenschaftslose Ruhe der Untersuchung auszeichnet.

29) Vgl. hiezu Dührings »Kritische Geschichte der Philosophie«, 2. Aufl. Leipzig 1874. In den nationalöconomischen Theilen seines Systemes schliesst er sich an List und Carey an, »Männer, die erst durch seine Würdigung in den Vordergrund getreten seien«.

30) Das Hauptwerk Lange's ist die »Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart«, 1. Aufl. Iserlohn 1866, 2. Aufl. 1873—75. Die zweite Auflage erschien in zwei Bänden, stark vermehrt und erweitert; der Erste Band behandelt die »Geschichte des Materialismus bis auf Kant«, der Zweite die »Geschichte des Materialismus seit Kant«. In der zweiten Auflage hat Lange seinen eigenen Standpunkt viel pointirter hervortreten lassen, daher ist auch Lange weit entfernt, dem Werke »den Charakter einer normalen historischen Monographie zu vindiciren«. Mit Recht nennt es Cohen in den »Preuss. Jahrb.« eine schriftstellerische Specialität; es ist eine Art für sich. Der erste Theil ist mehr historisch, der zweite, in dem die Fesseln der rein historischen Darstellung gesprengt werden, mehr dogmatisch und polemisch; das Resultat der Geschichte des Materialismus ist die Begründung des eigenen Standpunktes, der sich im Wesentlichen an Kant anschliesst; derselbe darf aber nichtsdestoweniger ein Versuch einer eigenen und neuen Weltanschauung genannt werden, da Lange nicht nur in vielen, nicht unwesentlichen Punkten von Kant abweicht, sondern auch dessen Grundgedanken mit den haltbaren Gedanken der nachkantischen Entwickelung der Philosophie bereichert. Das Werk und die Geistesarbeit Lange's fiel mitten in jene Zeit hinein, in der der Streit um den Materialismus noch viel heftiger tobte, als jetzt. Lange, der die Berechtigung des Letzteren wohl anerkannte, solange er nicht seine Grenzen überschreitet, nahm ihn zur Folie seiner eigenen Weltanschauung, die sich von dem historischen Hintergrund glänzend abhebt.

Ich stehe nicht an, Lange's Werk für die bedeutendste philosophische That der Gegenwart zu erklären; aus dem Geiste der »Kritik der reinen Vernunft« geboren, ist es überhaupt das hervorragendste Werk unter denjenigen, welche unmittelbar an Kants Vernunftkritik anknüpfen. Eigenartig in seiner Anlage und Durchführung, nicht streng harmonisch, ja sogar eigentlich ein Torso, ist es ein Meteor, das in der Dunkelheit, die durch den verworrenen Streit der Parteien herbeigeführt wurde, glänzend aufleuchtete und dessen Spuren unverlöschlich sind. Eine treffliche Kritik des Werkes hat Cohen in den Preussischen Jahrbüchern a. a. O. gegeben; unter den Mängeln hebt er insbesondere hervor den unvollkommenen Nachweis der historischen Quellen des Idealismus, insbesondere die Verkennung des erkenntnisstheoretischen Charakters der Platonischen Ideenlehre. Da die historische Würdigung des Platonismus bestimmend sei für das Urtheil über den regulirenden Factor in den streitenden Weltansichten, so hätte der Platonismus ebenso ausführ-

lich behandelt werden müssen, wie das Kantische System. — Derselbe macht ferner auf das Schwanken in der Bestimmung des Verhältnisses von Idealismus und Materialismus aufmerksam, was wesentlich mit dem von uns auf S. 123 gerügten Fehler zusammenhängt. Lange sei sicher in der Schätzung des Materialismus, unsicher in der Handhabung seines historischen Begriffes. Die Warnung, in Lange einen Dualisten zu sehen, ist dem unleugbaren Schwanken Lange's gegenüber nicht ganz berechtigt; dagegen ist die Bemerkung, der »Standpunkt des Ideals« sollte in einen kritisch strenger nachweisbaren Zusammenhang mit der Welt der Wirklichkeit und den Grundsätzen der Erfahrung gebracht sein, unstreitig begründet. — Von dem »Standpunkt des Ideals« kann man eben dasselbe sagen, was Göthe in seinem Briefwechsel mit Schiller von den »Bekenntnissen einer schönen Seele« sagt: »Das Ganze beruht auf den edelsten Täuschungen und auf der zartesten Verwechslung des Subjectiven und Objectiven!«

31) Es ist neuerdings (von Avenarius in der geistreichen und interessanten Schrift: Philosophie als Denken der Welt nach dem Princip des kleinsten Kraftmaasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig 1876) die Behauptung aufgestellt worden, in dem Princip des kleinsten Kraftaufwandes sei, wie im Allgemeinen der Grund aller theoretischen Apperception, alles Triebes zu begreifen und aller begreifenden Wissenschaften, so im Besonderen auch die Wurzel der Philosophie zu suchen. Es scheint dieses Princip ein psychologisch exacter formulirter Ausdruck dessen zu sein, was Lange »die Synthese« nennt.

32) S. »Kritik der reinen Vernunft«, 2. Aufl. Pag. 102 ff. 152 ff. 747 ff. Indem Lange auf diesen Grundbegriff alles Andere bezieht, wird es ihm möglich, die bei Kant vermisste Einheit der apriorischen Principien (der Anschauungsformen und Kategorieen) herzustellen und zugleich dadurch den ganzen subjectiven Geistesapparat, der die objectiv gegebenen Empfindungen verarbeitet, wesentlich zu vereinfachen. Die philosophische Speculation ist als die höchste Form dieser Synthesis zu betrachten, indem hier der menschliche Geist nicht blos einzelne Theile der »Gegebenheit« herausgreift und in einem einzelnen Gebiete die Einheit und innere Harmonie zu begründen sucht, sondern indem er den ganzen Reichthum des Gegebenen und des durch die niederen Formen der synthetischen Function einzeln Vereinigten in einer einheitlichen Form erfasst und so durch Vereinfachung der Principien ein harmonisches Weltbild schafft. Dieses idealisirte Weltbild ist aber eine Function der Synthesis und ist und bleibt daher blosse Begriffsdichtung. Die Synthesis ist die fundamentale Function der Psyche und also auch die Wurzel der Philosophie, wie der Poesie und Kunst. Auch Kym macht in neuester Zeit im Anschluss an Trendelenburg und Kant in seinen »Metaphysischen Untersuchungen« auf die Bedeutung der productiv-synthetischen Phantasie aufmerksam; sie fasst nach ihm die Sinneseindrücke in ein Ganzes zusammen, ermöglicht das Denken des causalen Zusammenhanges, entwirft die räumliche Gestalt und die zeitliche Abfolge, construirt die Anschauungsbilder, ist ein Ingrediens der Sinneswahrnehmung, und ist durch ihre gestaltentwerfende Bewegung die Erzeugerin von Raum und Zeit. — Der synthetische Trieb im Lange'schen Sinne fällt zusammen mit jenem philosophischen Trieb Plato's, aus dem auch neben der Philosophie die Kunst, Sittlichkeit und Wissenschaft hervorgehen. Diese formale Verschmelzung von Poesie und Philosophie gewinnt später (im 3. u. 4. Abschnitt) noch tiefere Bedeutung.

33) Seit Kant und Fichte hat Niemand mehr mit demselben Ernste wie

Lange auf die heilige Kraft der ethischen Verhältnisse, auf den absoluten Werth der Moral hingewiesen. Die gewaltige und grofsartige Kraft seines ethischen Idealismus steht einzig in der Gegenwart da; und auch in dieser Beziehung hat Kants Geist in Lange einen würdigen Nachfolger erhalten. Dafs er nichtsdestoweniger Kants »Kritik der praktischen Vernunft« für verfehlt hält, wird noch später zur Sprache kommen. In diesem, wie in so vielen anderen Punkten, insbesondere der starken Hinneigung zum Scepticismus steht Lange der Weltanschauung Lotze's sehr nahe. Eine Parallele Beider würde eine interessante Aufgabe sein. Freilich ist bei solchen Uebereinstimmungen stets auch der Grundsatz festzuhalten: *Si duo dicunt idem, non est — idem.*

34) Lange weist a. a. O. pag. 141 ff. ausführlich nach, »dafs das ganze Princip der modernen Philosophie, abgesehen von der deutschen Begriffsromantik, mit kaum nennenswerthen Ausnahmen eine streng naturwissenschaftliche Denkweise über Alles einschliefst, was uns durch die Sinne gegeben ist; aber fast ebenso allgemein ist auch der Versuch, die Einseitigkeit des auf diesem Wege sich ergebenden Weltbildes durch die Speculation zu überwinden.« Er führt das an Cartesius, Spinoza, Baco, Locke, Hume, Leibnitz, Kant näher durch.

35) Vgl. Dubois Reymonds bekannte Rede: »Die Grenzen des Naturerkennens«. 3. Aufl. Leipzig 1875. Die Besprechung derselben bei Lange (a. a. O. 148 ff.) ist für das Verständnifs der Lange'schen Anschauung von grofser Bedeutung. Nach Dubois nd die Grenzen des Naturerkennens die Kraft, resp. das Atom nach unten und das Bewufstsein, resp. die Empfindung nach oben.

36) Man kann diese Parallele noch näher dahin ausführen, dafs, wie Glück nur eine subjective Gefühlsgestaltung und ein rein relativer Begriff ist, so auch das Begreifen, das Ziel und Ideal der theoretischen Function, nur ein rein subjectiver Zustand ist, welcher ganz relativer Natur ist. Dem Wechsel der Stimmung entspricht das Schwanken des menschlichen Urtheils über das, was »begreiflich« und »unbegreiflich« sein soll. Scepticismus und Dogmatismus sind ebenso einseitige Seelenzustände, wie Pessimismus und Optimismus. Der Resignation in praktischer Beziehung entspricht der Relativismus oder Kriticismus in theoretischer. Diese Parallele ist für den vierten Abschnitt, wo die Lehre vom Werth der Welt besprochen und der im dritten Abschnitt behandelten Lehre vom Wesen der Welt gegenübergestellt wird, von Wichtigkeit. Im ersten Stadium der theoretischen Illusion hält der Mensch die gegebene äufsere Wirklichkeit, die »Gegenwart des Seins« für das allein Reale und glaubt, alle Probleme aus der blofsen Erfahrung lösen zu können. Im zweiten Stadium statuirt er ein hinter der Unmittelbarkeit des gegebenen Seins liegendes, aber wesentlich nach den Erfahrungskategorieen Gedachtes als das Reale und hält bald das Logische, bald den Willen u. s. f. für den Urgrund der Welt. Den beiden Stadien der Illusion folgt die theoretische Resignation, der Standpunkt der ἐποχή, des Kriticismus.

37) Aus der Beeinflussung, die Lange von Comte erfährt, ist auch die Verwandtschaft seiner Anschauung mit der Ansicht Spencers und Tyndalls abzuleiten. Beide huldigen einem »Materialismus der Erscheinung«. Die Beeinflussung durch Schopenhauer dagegen ist, wie bemerkt, zweifelhaft. Vgl. oben Anm. 4.

38) »Dem Materialismus«, sagt Lange, »fehlen die Beziehungen zu den höchsten Functionen des freien Menschengeistes. Er ist, da er sich mit der Wirklichkeit begnügt, abgesehen von seiner theoretischen Unzulänglichkeit, arm an Anregungen, steril

für Kunst und Wissenschaft, indifferent oder zum Egoismus neigend in den Beziehungen des Menschen zum Menschen. Kaum vermag er den Ring seines Systems zu schliessen, ohne beim Idealismus eine Anleihe zu machen... Vgl. Gesch. des Mater. pag. 543 u. 44. Der Materialismus ist streng durchzuführen in der Erscheinungswelt, aber er ist metaphysisch unberechtigt — dies ist die wesentliche Ueberzeugung Lange's und enthält zugleich die Grenzbestimmung zwischen Materialismus und Metaphysik. Ebenso ist es mit dem Pessimismus, was im vierten Abschnitt zur Sprache kommt. Auf der anderen Seite spricht er sich gegen den Idealismus häufig genug ebenso scharf oder womöglich noch schärfer aus: »Jede Verfälschung der Wirklichkeit greift die Grundlagen unserer geistigen Existenz an. Gegenüber metaphysischen Erdichtungen, welche sich anmassen, in das Wesen der Natur einzudringen, und aus blossen Begriffen zu bestimmen, was uns nur die Erfahrung lehren kann, ist daher der Materialismus als Gegengewicht eine wahre Wohlthat« a. a. O. pag. 543. Die Bestimmung des Verhältnisses des Materialismus und der idealistischen Metaphysik ist im 2. und 3. Abschnitt näher ausgeführt. Man sieht schon hier, wie Lange genau und haarscharf die Grenzen bestimmt, bis zu denen der Materialismus und die Metaphysik ihre Berechtigung finden. Aber dass beide innerhalb gewisser Grenzen berechtigt sind, das ist es eben, was Lange zum erstenmal deutlich nicht blos behauptet, sondern auch mit Angabe ihres Geltungsbereiches genau bestimmt hat; wodurch die Grenzstreitigkeiten beider einer endgültigen Regulirung nahe gebracht worden sind. Mit Recht hebt Cohen in den Preuss. Jahrb. als die beiden Grundgedanken Lange's hervor: 1) Man denke den Materialismus aus und man bringt ihn zur Selbstauflösung. 2) Der Materialismus ist die einfachste, ursprünglichste, consequenteste, die empirische Forschung regulirende Weltansicht, nicht ein systematisches Lehrgebäude, sondern eine Richtung, eine Methode der Welterklärung. — Die einfache Consequenz hiervon ist, dass dem Materialismus der Gegenwart insoweit Bedeutung zuerkannt wird, als der kritische Idealismus selbst Materialismus ist.

39) Was unter einer negativen, formellen Versöhnung zu verstehen sei, ist wohl kaum misszuverstehen. Wenn Lessing im »Nathan« das Judenthum, das Christenthum und den Islam, diese streitenden Religionssysteme, durch jene bekannte Fabel zu versöhnen sucht, so ist dies auch eine negative Versöhnung. Eine positive Versöhnung wäre der freilich auch oft gemachte Versuch, die Lehren derselben zu verschmelzen, zu amalgamiren und so eine materielle Verbindung und Durchdringung derselben herbeizuführen. Aehnlich verhält es sich mit der durch Lange herbeigeführten Versöhnung des Idealismus und Materialismus. Mit edler massvoller Einsicht, durch die, wie in so vielem Anderen, besonders in der scharfen Kritik, Lange an Lessing erinnert, sucht er zwischen den verschiedenen Parteien und Gegnern Frieden zu schliessen, indem er einmal denselben zeigt, dass und wie weit jede Richtung für sich berechtigt sei und mit Nothwendigkeit aus der Natur der menschlichen Anlagen und der objectiven Gegebenheit folge, und indem er zweitens denselben die Ueberzeugung beizubringen sucht, dass eben kein System die volle Wahrheit besitzen könne, da das, was wir Wahrheit zu nennen gewohnt sind, nur relative Wahrheit sei, die absolute Wahrheit aber überhaupt ausserhalb des Bereiches alles Erkennens liege. Lange wendet sich mit seiner vernichtenden Kritik sowohl gegen den Idealismus, wie gegen den Materialismus mit denselben Waffen, die aus dem Gedankenarsenale des Kantischen Systemes stammen, und die doppelschneidig den Dogmatismus zerstören, mag er sich in der Form des Materialismus oder in der des Idealismus darstellen.

40) S. Kirchmann, Das Princip des Realismus, Leipzig 1875. p. 3, wo die Bedeutung der Erkenntnifstheorie für das philofophifche Syftem kurz und fchlagend dargeftellt ift. Vgl. meine Notiz in den Philofoph. Monatsh. 1876, 2. Heft pag. 84 ff.: »Ueber den Urfprung des Wortes ‚Erkenntnifstheorie'.« Vgl. das dritte Buch in Grüns »Die Philofophie in der Gegenwart«: »Die Erkenntnifstheoretik«.

41) Vgl. F. Schultze, Kant und Darwin, Jena 1875, und Zöllner, die Natur der Kometen, 2. Aufl. Leipzig 1873 (Anhang). Die moderne Kantftrömung beruht wefentlich auf der Wiederherftellung des echten Kant, deffen Lehre durch die früheren Dogmatiker entftellt worden war; die Nation hat beinahe ein Jahrhundert gebraucht, um diefen neben Göthe bis jetzt gröfsten Geiftesheroen Deutfchlands in feiner vollen Bedeutung zu erfaffen. Probleme, die erft heute theils uns erft zum Bewufstfein gekommen, theils fchon gelöft find, hat Kant fchon in prophetifch-genialer Weife antecipirt. Vgl. meine Rede: Göthe als Ideal univerfeller Bildung, Stuttgart 1875, pag. 52. — Ueber die Bedeutung der Erkenntnifstheorie Kants für die Gegenwart höre man ftatt Vieler nur die Stimme eines Naturforfchers und Philofophen, der vor Allen zu einem competenten Urtheil berufen ift. Wundt fagt in feiner Rede: »Ueber den Einflufs der Philofophie auf die Erfahrungswiffenfchaften« pag. 6: »Heute hören wir überall aus dem Kreife der einzelnen Wiffenfchaften die Aeufserung laut werden, Kant fei derjenige Philofoph, deffen Standpunkt jenem der Erfahrungswiffenfchaften befreundet fei. Fragen wir aber nach dem Grund diefer Anerkennung, fo liegt derfelbe ficherlich nicht blos darin, dafs Kant von der Mifsachtung, mit welcher der fpätere Idealismus die Erfahrung behandelte, noch nichts wufste. Auch in der Zuftimmung zu den einzelnen Lehren des Kant'fchen Syftems dürfte er fchwerlich zu finden fein .... Jene Anerkennung bezieht fich vielmehr auf die allgemeine Auffaffung, die Kant von dem Wefen unferer Erkenntnifs befitzt. Diefe ift nach ihm ein Product einerfeits der Erfahrung, andererfeits folcher Elemente, welche vor der Erfahrung in unferem Bewufstfein liegen, und welche alle Erfahrung formen und ordnen. Eine ähnliche Auffaffung aber ift es, der die Erfahrungswiffenfchaften gegenwärtig von verfchiedenen Seiten her aus eigenem Antriebe entgegengeführt werden. So bezeichnet denn jenes Gefühl der Verwandtfchaft mit der Erkenntnifstheorie Kants, deffen fich die empirifche Forfchung heute bewufst wird, zugleich deutlich genug, dafs fie die Wirkungen wieder lebhafter empfindet, welche die Philofophie auf fie ausübt.« Vgl. b. pag. 16. 23. Vgl. Horwicz, Pfycholog. Anal. II, 28 ff.

42) Sehr draftifch bemerkt Lange, Gefch. d. Mater. II, 1—2: »Wie eine gefchlagene Armee fich nach einem feften Punkte umfieht, bei welchem fie hofft, fich wieder fammeln und ordnen zu können, fo hörte man allenthalben in philofophifchen Kreifen die Parole ‚auf Kant zurückgehen'! Erft in neuerer Zeit aber ift es mit diefem Zurückgehen auf Kant Ernft geworden und man findet bei diefer Gelegenheit, dafs der Standpunkt des grofsen Königsberger Philofophen im Grunde noch niemals mit vollem Recht als ein überwundener bezeichnet werden durfte.... Mifsverftändniffe und ungeftümer Productionsdrang haben fich die Hand gereicht, um in einer geiftig reich bewegten Zeit die ftrengen Schranken, welche Kant der Speculation gezogen hatte, zu durchbrechen. Die Ernüchterung, welche dem metaphyfifchen Raufche folgte, trieb um fo mehr zur Rückkehr in die vorzeitig verlaffene Pofition, als man fich wieder dem Materialismus gegenüber fah, der einft mit dem Auftreten Kants faft fpurlos verfchwunden war.« Ein charakteriftifcher Ausdruck diefer Kantftrömung ift u. A. Noiré's Motto: Von Kant zu Kant!

43) Hartmann hat seine erkenntnisstheoretischen Anschauungen niedergelegt in der schon erwähnten Schrift: »Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus«, in der kleinen polemischen Schrift: »J. H. v. Kirchmanns erkenntnisstheoretischer Realismus. Ein kritischer Beitrag zur Begründung des transscendentalen Realismus«. Berlin 1875, sowie an mehreren Stellen seines erwähnten Hauptwerkes, besonders in dem Abschnitt C, XIV, 5: »Die Möglichkeit metaphysischer Erkenntniss«. Ich folge in meiner Darstellung der zuerst aufgeführten Schrift, die ich aus seinen anderen Schriften ergänze. Dass Hartmann der erkenntnisstheoretischen Grundlegung seines Systemes eine besondere Monographie gewidmet hat, zeigt, dass er mehr Werth auf sie legt, als die gewöhnlichen Dogmatiker. In der erstgenannten Schrift will Hartmann zeigen, »dass es mit dem erkenntnisstheoretischen Idealismus nicht geht, dass es mit dem erkenntnisstheoretischen Realismus geht und zwar ganz gut.« Hartmann will ferner darthun, »dass es mit der gerühmten Unumstösslichkeit der Kant'schen Beweise für die principiellen Grundlagen seines Idealismus nichts auf sich hat!« (S. Vorrede, VIII).

44) »Es kommt bei Kant der idealistische Standpunkt nicht rein zum Durchbruch; denn einerseits steht er unvermerkt unter dem Einfluss der Berkeley'schen Confusion zwischen Vorstellungen und wirklichen Dingen (Berkeley's Standpunkt ist aber eigentlich nur ein umgekrempelter naiver Realismus), die sich durch seine ganze Philosophie hindurchschleppt und zu dem von ihm selbst immer überwundenen und immer wieder auftauchenden Irrthum führt, die wahre Wirklichkeit in der subjectiven Erscheinungswelt d. h. in den Vorstellungen als solchen, suchen zu wollen. Andrerseits duldet sein stark entwickelter Vernunftinstinct (!) es nicht, bei dem idealistischen Standpunkt als einem letzten stehen zu bleiben und drängt ihn unaufhaltsam weiter zu dem dritten Standpunkt des kritisch vermittelten transscendentalen Realismus.« a. a. O. IX.

Was den von Hartmann erwähnten Einfluss Berkeley's auf Kant betrifft, so haben neuere Forschungen von Riehl ergeben, dass »Berkeley's Idealismus nicht zu den bestimmenden Voraussetzungen der Lehre Kants gerechnet werden kann«, s. Riehl, Der Philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig 1876. I, 161. — Ueber die sog. »realistischen Elemente« bei Kant vgl. den Anhang zu Wolff, »Ueber den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen ausser uns«, Leipzig 1875, der sich in diesem Punkte eng an Hartmann anlehnt.

45) Sehr gut bemerkt Hartmann a. a. O. XI: »Der Standpunkt des Idealismus ist für das kritische Denken derjenige, womit es nothwendig beginnen muss... Was dem naiven Realismus übereilter Weise als unmittelbare Thatsache erscheint, gilt dem kritischen Streben zunächst als blosses Vorurtheil, dessen Inhalt erst der Legitimation durch das Denken bedarf.«

46) Die Bekämpfung Kants durch Hartmann in der erwähnten Monographie ist zwar sehr scharfsinnig, scheint mir aber doch auf der Verkennung eines, allerdings auch sonst übersehenen, Kantischen Elementes zu beruhen, der Skepsis, die zu der Einsicht gelangt ist, dass unser Denken sich in natürlichen Widersprüchen bewege, sowie auf einer Auslegung Kants, welche mindestens dem Zweifel unterliegt, so sehr sie auch die gewöhnliche ist. Der Streit über die eigentliche Meinung Kants ist ja bekanntlich ein sehr heftiger und keineswegs schon beendigt.

47) Sehr präcis und prägnant fasst Hartmann S. 41 ff. den Gang seiner Untersuchung in folgenden Sätzen zusammen: »Mit dem ersten Schritt büssten wir die Welt der materiellen und geistigen Dinge an sich (mit alleiniger Ausnahme des Ich

an sich) ein, und sahen das Universum zur subjectiven Bestimmung des einzigen, einsamen Ich herabgesetzt; mit dem zweiten Schritt kam uns das Ich an sich abhanden, und das Weltall wurde zu einer sich selbst tragenden Perlenschnur bewusster Vorstellungen; mit dem dritten Schritt zerreisst auch dieser dünne Faden und der Wahnsinn des eine Welt scheinenden Nichts gähnt uns an!« Diese Consequenz, diese versuchte *deductio ad absurdum*, ist mehr geistreich, als logisch richtig; der Sprung ins Nichts ist logisch ebenso bedenklich, wie mathematisch die bekannten Sophismata mit der Null.

48) Darin liegt eben der Grund aller dieser Ausführungen Hartmanns: die gewünschte Realität soll dem Denken gesichert werden. Ich glaube, Cäsar that den Ausspruch: »*Quod homo cupit, id facile — credit.*«

49) Da nach Hartmann (a. a. O. IV. Cap.) zwischen den zeitlich sich folgenden Vorstellungen eine Causalität nicht nachgewiesen werden kann, so muss zur Begründung der unregelmässigen Folge desselben im Bewusstsein eine stetige Affection unserer Subjectivität von aussen angenommen werden. Auf die Frage: Was afficirt uns? lautet die Antwort: nicht das Vorstellungsobject, sondern die transscendente Ursache.

Der Unterschied Hartmanns von Kant ist, dass jener nachzuweisen sucht, die Beschränkung der Kategorieen auf unsere subjective Erscheinungswelt sei unbegründet und es müsse von ihr aus auf eine entsprechende objective Welt geschlossen werden; allein diese beiden fallen ja für Kant zusammen unter den Begriff der Welt der Erfahrung und der versuchte Hartmann'sche Nachweis misslingt dergestalt, dass Hartmann ihn selbst für ungenügend erklärt und sich zuletzt auf den — Glauben beruft. Er musste misslingen, weil Hartmann eine ganz falsche Ansicht über das Kantische Ding an sich hat.

50) Was Hartmann in demselben Werke in dem V. Abschnitte: »Transscendente und immanente Causalität« weiter ausführt, insbesondere seine Berufung auf den Causalbegriff der Naturwissenschaft und seine dort geübte Kritik gegen Lange, kann an diesem Orte nicht näher dargestellt und beurtheilt werden. Die Polemik gegen Lange an demselben Ort charakterisirt sich dadurch genug, dass sie ein Act der Vergeltung ist; sie ist logisch das Schwächste in dem sonst so ungemein scharfsinnigen Buche.

51) Weshalb dieser missverständliche und missleitende Mittelbegriff des »objectiven Scheins« eingeführt wird, wird später erhellen: es geschieht im »Interesse des Systemes«; was aber ein richtiger Dogmatiker ist, scheut sich nicht, dem System zu Liebe sich, wenn auch unbewusst, logische Unredlichkeiten zu Schulden kommen zu lassen. Die Logik wird auf dem Altar des Systemes und des Vorurtheils unbedenklich geopfert.

52) *Qui nimium probat, nihil probat.* Der Obersatz: Das instinctiv Gesetzte ist richtig, ist unhaltbar, da aus ihm vieles Andere, was offenbar falsch ist, folgen würde. —

53) »Die Kategorieen als Formen der Dinge an sich«, »Räumlichkeit und Zeitlichkeit als Formen des Dinges an sich« — so sind der VI. und VII. Abschnitt des angeführten Werkes betitelt; eine hervorragende Rolle spielt natürlich auch die Kategorie der Substantialität. Die in uns *a priori* erzeugten formal-logischen Relationen sind nach Hartmann auch zugleich gültige Formen der Aussenwelt.

54) Denn der absolute Idealismus oder Illusionismus mache jedes Verständniss einer gesetzmässigen Causalität in der Erscheinungswelt als Ganzen unmöglich und setze ihren Inhalt zu einem unerklärlichen Durcheinander wirrer Bilder herab; nur

wenn man eine der subjectiven Erscheinungswelt analoge transscendente Welt annehme, sei Vernunft in den gegenseitigen Beziehungen. Und nur so lasse sich die Erscheinungswelt »erklären«!

Diese gutmüthig-optimistische Selbsttäuschung des Dogmatikers, die Erscheinungswelt damit »erklären« zu können, kann uns nicht einmal mehr misstrauisch gegen sein System machen; sie kann uns höchstens — ein Lächeln abgewinnen.

Ich meine, die Erwartung einer endgültigen Lösung der principiellen und letzten Widersprüche, auf welche die Erkenntnisstheorie führt, ist schon zu oft getäuscht worden, als dass man nicht das Recht hätte, den Glauben an die Menschheit in theoretischer Beziehung zu verlieren.

55) Hartmann nennt dies das »Conformitätssystem der reinen Vernunft« im Gegensatz zu dem (von Kant verworfenen) »Präformationssystem der reinen Vernunft«. Es ist »nicht eine ein für allemal vorausbestimmte Harmonie zwischen Transscendenten und Immanenten, sondern eine unaufhörlich aus der allgemeinen Herrschaft der nämlichen logischen Gesetze der schöpferischen Vernunft auf allen Gebieten des Daseins sich ergebende Harmonie.«

56) Hiebei bespricht er sein Verhältniss zu dem interessanten Problem der Metamathematik in einer sehr anziehenden Weise. Das Resultat ist, dass die wirkliche Welt vermittelst der Sinnesempfindung in unserem Intellect ein ihr stereometrisch ähnliches Abbild hervorbringt. (a. a. O. 130 ff.). Bekanntlich handelt es sich bei diesem Problem um die Anzahl der Dimensionen, die man dem realen Raum zuschreiben darf. Unser empirischer Raum hat, das weiss jedes Kind, drei Dimensionen; da sich nun aber auch Räume mit beliebig vielen, mit n-Dimensionen denken lassen, so frägt es sich, ob auch der reale Raum mehr als drei Dimensionen habe. Vgl. Schmitz-Dumont, Zeit und Raum, Leipzig 1875, und Tobias, die Gränzen der Philosophie. Berlin 1875.

57) Der Glaube aber entspringt aus dem leicht begreiflichen und verzeihlichen Wunsch des Dogmatikers, Erkenntniss zu besitzen und sich in den schönen Traum wiegen zu können, einen festen Boden zu besitzen, von dem aus er sicher weiter operiren könne; eine solche *terra firma* der Erkenntniss existirt aber ausserhalb der Welt der Empfindungen oder ausserhalb der »reinen Erfahrung« nicht. Mit dieser Statuirung der Aussenwelt vermöge eines Entschlusses erinnert Hartmann an Fichte; noch mehr aber an Cartesius, mit dem er auffallend in der Art und Weise der Begründung der Gewissheit der Erkenntniss übereinstimmt. Bekanntlich begründet Cartesius die Gewissheit darauf, dass Gott gütig sei und uns doch nicht betrügen könne. Ganz ähnlich sagt Hartmann, die Natur sei weise und gut und werde uns in ihrer gutmüthig-mütterlichen Fürsorge doch nicht prellen. Wie in so Manchem, so berührt sich Hartmann hierin mit dem *theismus vulgaris.*

Zuletzt schliesst Hartmann mit dem Zugeständniss, »die Erkenntnisstheorie für sich allein sei ohnmächtig, den Zirkel zu lösen; nur eine Metaphysik, die das Walten der Vernunft in allen Sphären des Daseins aufweise und den Kosmos in seiner ursprünglichen Einrichtung wie in dem Process seiner Entwickelung als das teleologische Product einer logisch sich bestimmenden Idee nachweise, könne es objectiv zum höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit erheben, dass eine solche Erfahrung und Erkenntniss, die zu solchen in sich harmonischen (?) Ergebnissen führe, keine blosse Prellerei der Verstandeseinrichtung, sondern selbst ein teleologisches Product weise waltender Vernunft sei.«

In dieser Argumentation findet Kirchmann in dem erwähnten Vortrag mit Recht eine unerlaubte Zuhilfenahme »wissenschaftlicher Gefühle«.

58) Diesen Unterschied premirt zu haben, ist ein wesentliches und unleugbares Verdienst Hartmanns; zwar liegt der Unterschied schon bei Kant, aber doch mehr unausgesprochen; vgl. Volkelt, Kants Stellung zum unbewusst Logischen, Philosoph. Monatshefte 1873. IX, pag. 49 ff.

59) Der Begriff des »objectiven Scheins« stammt von Schelling und Hegel, und wurde auch von Frauenstädt, dem Fortbildner Schopenhauers, freilich im Gegensatz zu der Meinung seines Meisters, wieder eingeführt und zu Ehren gebracht, um dem absoluten Idealismus und seinen Consequenzen zu entgehen. Auf Kantischem Boden ist nach Hartmanns eigenem Ausdruck dieser Begriff ein »hölzernes Eisen«. Und in der That — ein Schein, ohne ein Subject, in dem jener Schein existirt, ist eine monströse Missgeburt der dogmatischen Logik.

Wenn man daran denkt, dass die objective Welt eine Vorstellung oder ein Gedanke des Absoluten sein soll und dass unsere eigene Weltvorstellung von Hartmann als aus demselben unbewussten Weltprincip geschaffen gedacht wird, so wird man unwillkürlich an den mystischen Gedanken des Malebranche erinnert, dass »wir Alles in Gott schauen«. Unsere Raumanschauung ist dann nur ein Bruchtheil der objectiv-göttlichen, unbewusst-universellen Raumprojection.

60) Die subjective und die objective Idee sollen sich dadurch unterscheiden, dass der Wille die letztere realisirt habe. Der Wille betreffe und verändere nämlich den Inhalt des Idealen nicht; er gebe ihm nur die Realität; wie bescheiden! als ob nicht die Realität eben Alles wäre! — Wenn Hartmann mehrmals darauf aufmerksam macht, das, was er Idee nenne, sei identisch mit der Platonischen Idee, so möchte sich dies doch nicht so ganz bestätigen. Bei Plato ist die Idee des Guten das Höchste und sie verleiht das Sein, die Realität, nicht wie bei Hartmann der »Wille.« Die Güte ist der Grund der Existenz und Erkennbarkeit bei Plato; Alles, was existirt und erkennbar ist, hat von Gott, der Idee des Guten, seine Existenz und Erkennbarkeit darum empfangen, weil er erkannt hat, es sei besser, dass es existire, als dass es nicht existire; bei Plato spielt die Idee des Guten oder Gott die Rolle des Vaters, die Materie oder Realität die Rolle der Mutter, also gerade umgekehrt als bei Hartmann, dessen Pessimismus ebenfalls ein frappantes Gegenstück zu dem Platonischen Optimismus bildet.

61) Dühring hat seine erkenntnisstheoretischen Ansichten niedergelegt in seiner obenerwähnten »Natürlichen Dialektik«, Berlin 1865, und im Cursus, I. Abschnitt, drittes Capitel: »Verhältnisse (des Seins) zum Denken«. Pag. 41.

62) Sonst ist aber Kant derjenige Philosoph, vor dem er ausser Schopenhauer noch am meisten Achtung hegt. »Ein tieferes logisches System«, sagt er in der Einleitung zur Dialektik, »hat sich mit der Kantischen, mehr als mit jeder anderen Philosophie auseinanderzusetzen; doch kann es nur wenige Aufstellungen des grossen Kritikers als bleibende Errungenschaften gelten lassen«. Insbesondere ermögliche die Kantische Kritik die Aufdeckung und Correction der falschen Verdinglichung der Unendlichkeiten. Vgl. hiezu den betreffenden Abschnitt über Kant in Dührings »Kritischer Geschichte der Philosophie«, pag. 389 ff. Bekannt ist Dührings Ausspruch über Kant, sein Gedankenkreis sei kein einheitlicher; er habe vielmehr zwei Angelpunkte und gleiche einem Körper mit zwei Schwerpunkten; denn die Absicht seiner

Kritik sei, nicht blos die Ausgeburten einer phantastischen Metaphysik zu treffen, sondern auch dem Glauben Platz zu schaffen.

63) Vgl. meine Abhandlung: »Die drei Phasen des Czolbe'schen Naturalismus«, Philosoph. Monatshefte 1876, pag. 10. 15.

64) Auch in der »Kritischen Geschichte der Principien der Mechanik« bekämpft Dühring jene metamathematischen Ideen, die aber doch neuerdings einen gewissen Werth zu erhalten scheinen; so hat Zöllner die Hypothese eines Raumes mit vier Dimensionen aufgestellt, eine Hypothese, die vielleicht geeignet ist, nicht nur die logischen Schwierigkeiten, sondern auch die physikalischen Antinomieen, die sich aus dem Raumproblem ergeben, wenn auch nicht zu lösen, so doch erheblich zu erleichtern. Vgl. meine Abhandlung »Ueber den gegenwärtigen Stand des kosmologischen Problemes« Philosoph. Monatshefte 1875. V. Heft pag. 193—219.

65) Ausserdem begehen beide den Cirkel, zuerst das subjective Denken ohne Bedenken auf die Realität anzuwenden und in ihr auf eine universelle, kosmische, logisch-teleologische Harmonie zu schliessen, und nun erst von dieser aus wieder rückwärts den Schluss zu machen, dass vermöge dieser universellen und allgemeinen Harmonie, die doch nur auf Grund einer angenommenen Harmonie zwischen Denken und Sein erschlossen werden konnte, eben auch diese specielle Harmonie zwischen Denken und Sein bestehen müsse.

66) So hoch die Analogie als Erkenntnissmittel zu stellen ist, so gefährlich ist doch auch ihre Handhabung, wie sich in diesem concreten Falle zeigt. Besonders Schopenhauer, an den sich Dühring und Hartmann anlehnen, hat die Analogie als Erkenntnissmittel bekanntlich ungemein hochgestellt. Aber die Analogie ist in der Hand des Meisters ein Zauberstab, der mit Einem Schlage neue und ungeahnte Einsichten an's Licht ruft; in der Hand des Unvorsichtigen ist sie ein Gift, das selbst richtige Erkenntnisse zersetzt.

67) Vgl. Dr. Gideon Spicker, Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaft zur Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft und der Geschichte des Materialismus von Albert Lange. Berlin 1874. Diese Schrift (Spicker nennt sie ein »Traktat«! pag. 17) steht der Schilling'schen Schrift: »Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus« würdig zur Seite, die Lange mit Lessing'scher Kritik in seinen »Neuen Beiträgen zur Geschichte des Materialismus«, Winterthur 1867, zurückgewiesen hat. Sogar darin kommen Beide überein, dass sie nur Recensionen des Langeschen Werkes sind mit einem auf Reclame berechneten Titel! — Mit einer treffenden Bezeichnung nennt Cohen in den Preuss. Jahrb. die von uns als Grenzbegriff bezeichnete Organisation das »erkenntnisstheoretische Arcanum Lange's.«

68) Auf diesen Punkt, so interessant er an und für sich ist, kann ich hier nicht näher eingehen. Ich verweise auf die Behandlung dieser Frage bei Lange in der kleinen Schrift: Friedrich Ueberweg. Berlin, 1871, pag. 12 ff. und in der Gesch. des Mater. II, 412 ff. und auf meine erwähnte Abhandlung über Czolbe, Pag. 30; Liebmann, in seinem Werke »Zur Analysis der Wirklichkeit«, Wolff in der Vorrede zu seiner oben angegebenen Schrift und Göring in seinem »System der kritischen Philosopie« haben diesen Punkt neuerdings eingehender behandelt.

69) Hier bestätigt sich das von mir anderwärts ausgesprochene Gesetz: Dass von einem einmal ergriffenen falschen Princip aus die unrichtigen Folgerungen mit einer geometrischen Progression wachsen, während von einem zugleich ergriffenen richtigen Princip

aus die richtigen Folgerungen nur in arithmetischer Progression zunehmen, oder anders ausgedrückt: dass der Irrthum relativ schneller wächst, als die Wahrheit.

70) Dieses ist nach Zöllners richtiger Bemerkung nur ein anderer Ausdruck für das Gesetz der Causalität.

71) Vgl. die Kritik der Hartmann'schen Philosophie durch Haym in den Preussischen Jahrbüchern vom Jahre 1872.

72) Dieser Satz wird am besten illustrirt durch den Darwinismus. Entwickelung ist allerdings das »Zauberwort, das uns viele Räthsel gelöst hat« (Häckel), das uns aber dafür auch tausend neue aufgiebt.

73) Hier erhellt deutlich, dass die Unendlichkeit des Raumes, der Zeit, der Causalität ihre Idealität involvirt; dies erkennt sowohl Hartmann als Dühring an; aber anstatt die Letztere zuzugeben, leugnen sie einfach die Unendlichkeit, behaupten die Endlichkeit von Raum, Zeit u. s. w., und opfern so die Logik zu Gunsten ihres dogmatischen Systemes. Vgl. pag. 99.

74) Die Tendenz zum Monismus ist jedoch auch nur ein metaphysisches Vorurtheil, wie u. A. Herbart in der kleinen, aber trefflichen Schrift: »Ueber das philosophische Studium« überzeugend nachweist. Hartmann freilich ist der Ansicht, »nur untergeordnete Geister können beim Dualismus oder Pluralismus Befriedigung finden.«

75) Weiteres siehe in »Hartmanns Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten, (mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus)«, Berlin 1874, wo Hartmann als sein eigener Commentator seine Ansicht genauer durchführt und begründet.

76) Näheres vgl. Gesammelte philosoph. Abhandlungen Nr. 7: Dynamismus und Atomismus, (in den Ges. Stud. u. Auff. C, Nr. VII.).

77) Vgl. ib. Nr. 6 die Lebenskraft (in den Ges. St. C. IV.). S. dagegen: Hüfner, Ueber die Entwicklung des Begriffs Lebenskraft und seine Stellung zur heutigen Chemie. Academische Antrittsrede. Tübingen. 1873. Pag. 22 u. 34.

78) Genauer hat Hartmann dies ausgeführt in der Schrift: Wahrheit und Irrthum im Darwinismus, eine kritische Darstellung der organischen Entwickelungstheorie, Berlin 1875. (Zuerst erschienen in der »Literatur« von Wislicenus). Eine eingehende Kritik dieser und überhaupt aller naturphilosophischen Theorieen Hartmanns enthält die (einem *On-dit* zufolge von ihm selbst verfasste) Gegenschrift: »Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, eine kritische Beleuchtung des naturphilosophischen Theils der Philosophie des Unbewussten aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten«, Berlin 1872, eine ganz vortreffliche Schrift; ebenso u. A. die interessante Broschüre: »Nominalismus und Realismus in der neuesten deutschen Philosophie u. s. w.« von Dr. G. Spitzer, Leipzig 1876, pag. 66—76. In jener Schrift wird nachgewiesen, dass die Consequenz des Darwinismus und der modernen Naturwissenschaft die Aufhebung aller Teleologie und damit auch der Metaphysik des Unbewussten ist, in der zweiten wird auf den Zusammenhang der Zweckvorstellung mit den Ideen des »Realismus« (im scholastischen Sinn) treffend hingewiesen. Teleologie und Ideenlehre seien eng verwandt; Finalismus und Begriffsrealismus stehen gemeinsam der mechanischen d. h. exacten Naturansicht feindlich gegenüber.

Weitere Aufsätze hierüber, darunter eine Studie über Häckel, von Hartmann enthalten die »Gesammelten Studien und Aufsätze«.

79) Ueberraschende Analogieen mit Hartmann bietet der amerikanische Philosoph Emerson dar. Dieser spricht genau, wie Hartmann vom »Ueberseienden«, so von der »Ueberseele«, d. h. der Weltseele. Beide verehren die Mystik

und beider Lehren find, um es kurz zu bezeichnen, höherer Spiritismus. Was für Hartmann Schelling ift, das ift für Emerfon Swedenborg. Genau wie Hartmann fpricht auch Emerfon von »Offenbarungen« der »Ueberfeele«, welche auch eine Art »Unbewufstes« ift. Dafs der Amerikaner damit den Optimismus verbindet, erhöht nur den Reiz der Parallele, deren Ausführung wir einer anderen Gelegenheit auffparen. Boshafte Seitenblicke auf den in Amerika und nun auch in Deutfchland blühenden praktifchen, vulgären Spiritismus — wollen wir unterlaffen. Vgl. die Einleitung Julian Schmidts zu den eben erfchienenen »Neuen Effays von Ralph Waldo Emerfon«. Autorifirte Ueberfetzung. Stuttgart. Auerbach. 1876. Vgl. hiezu den Auffatz Hartmann's: »Ueber das Wefen des Gefammtgeiftes« a. a. O.

80) Die Hartmann'fche Theorie der Muskelcontraction, die durch das Mittelglied des Unbewufsten zu Stande kommen foll, hat Weis im dritten Bande feines »Antimaterialismus: Kritik aller Philofophie des Unbewufsten«, Berlin, Henfchel 1872 richtig mit der Cartefianifch-occafionaliftifchen Theorie verglichen, wonach die Bewegungen des Menfchen, deren Ausführung unbewufst vor fich geht, durch Gott zu Stande kommen. Weis nennt fie die »Hartmann'fche Fingerhebungstheorie«.

81) Vgl. hiezu: Ochorowicz, Bedingungen des Bewufstwerdens, Leipzig 1874, pag. 100 ff. und meine Recenfion diefer Schrift Phil. Monatsh. XI, 273 ff. Die Befchreibung jenes Actes der Bewufstwerdung bei Hartmann ift höchft merkwürdig. Der Wille »*obftipuit fteteruntque comae et vox faucibus haefit*«; der Wille nämlich erfchrickt und fcheut zurück vor der fich plötzlich ihm gegenüberftellenden Vorftellung und erwacht dadurch zum Bewufstfein!

82) Allerdings fetzt Dühring felbft eines feiner Hauptverdienfte in die rationelle Behandlung der Unendlichkeitsbegriffe; er hat diefe fchon in feiner lateinifch gefchriebenen Differtation: *De tempore, fpatio, caufalitate atque de analyfis infinitefimalis logica*. Berlin 1861, und aufser in feiner Dialektik auch an mehreren Stellen feiner Gefchichte der Philofophie, befonders aber bei den Eleaten behandelt. Ueber diefe Frage verweife ich auf meine Abhandlung: »Ueber den gegenwärtigen Stand des kosmologifchen Problems«. Philof. Monatsh. XI, 193 ff. Vgl. Riehl a. a. O. Pag. 47.

83) Da drängt fich denn freilich die Frage auf, ob denn die moniftifche Tendenz nicht ein blofses Vorurtheil fei? Herbart behauptet dies; in neuerer Zeit haben u. A. Dietrich (Philofophie und Naturwiffenfchaft, Tübingen 1875) und J. B. Meyer die Unmöglichkeit des Monismus betont. Dagegen fieht freilich Avenarius in der erwähnten Schrift im Monismus eine »krafterfparende« Annahme und hält diefe daher auch für geboten.

84) Diefelbe Bemerkung, dafs nämlich Dühring platonifche Elemente und einen Realismus der Begriffe, Arten, Typen (im fcholaftifchen Sinne) in fein Syftem aufgenommen habe, macht auch Dr. Hugo Spitzer in der fchon gerühmten Schrift »Nominalismus und Realismus« pag. 81—92. Indeffen hat Spitzer, der mit Recht auf die Verwandtfchaft Dührings mit Schopenhauer hinweift, gerade einen Punkt hervorzuheben vergeffen, deffen Wichtigkeit nicht zu unterfchätzen ift, nämlich dafs jener Realismus Dührings, der platoniftifch zu nennen ift, zunächft und direct von Schopenhauers Ideenlehre ftammt. Diefelbe Hypothefe, die auf einer Hypoftafirung folcher Abftractionen beruht, die wir im Denken vollziehen, hat auch Liebmann in feinem Werk »Zur Analyfis der Wirklichkeit«, Strafsburg 1875, entwickelt. Eine ganz ähnliche Anficht hatte auch Czolbe; vgl. dazu meine mehrfach erwähnte Abhandlung Philof. Monatsh. XII, 1 ff. — Es ift dies einer jener Punkte, in denen der hier unzu-

reichende Materialismus ein ideelles Moment aus Schopenhauer entlehnt. Ueberhaupt möchte hier die Bemerkung am Platze sein, dafs Dührings System auch insofern sehr beachtenswerth ist, als in demselben der erste, bedeutendste Versuch gemacht ist, den sterilen, ungeschichtlichen und starren Materialismus den neuen Anforderungen gemäfs umzugestalten, dem Fortschritt der philosophischen Erkenntnifs zu accomodiren und denselben im Anschlufs an Feuerbach und Schopenhauer zu einem lebensvolleren Naturalismus fortzubilden. Und insofern zeigte sich auch noch einmal der Universalismus des Hegel'schen Systemes; denn zwei Ausläufer dieses Systems, der spätere Schelling und Feuerbach bildeten die Anknüpfungspunkte für Hartmann und Dühring, um den vulgären Materialismus umzubilden und aufserdem mit Schopenhauer'schen Elementen zu verbinden.

85) Diese Ausführlichkeit war nöthig, um Mifsverständnisse zu verhüten, wie sie merkwürdiger Weise doch vorgekommen sind. Das zeigen Ausführungen, wie sie sich bei Spicker a. a. O. pag. 89 ff. und bei Seydel Philosoph. Monatsh. XI, 220 ff. (Zur Vertheidigung gegen A. Lange) finden. Vgl. Hermann, Physiologie, 4. Aufl. 1872. Pag. 459, und Wundt, Grundzüge der physiolog. Psychologie. 1874. Pag. 862. Vgl. ferner Brentano, Psychologie. 1874. Pag. 13 ff.

86) Eine scharfgezeichnete, gedrängte Uebersicht der bisherigen Leistungen und der Probleme, sowie der Methoden der Psychologie gibt Lange in dem trefflichen Artikel: »Seelenlehre« in der Schmidt'schen Encyclopädie der Pädagogik, Gotha, Besser, 1870 Band VIII, pag. 573—667. Ein Abdruck dieser Abhandlung wäre sehr erwünscht. In die genannte Encyclopädie hat Lange mehrere treffliche Artikel geliefert, so besonders die grofse Monographie über L. Vives. — Ich trage hier nach, dafs gegen Lange's Auffassung des Darwinismus und speciell der Teleologie neuestens A. Wigand in seinem grofsen kritischen Werke: Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers. Zweiter Band, 1876, pag. 494 ff. in eingehender Weise Einspruch erhoben hat. Vgl. die Geschichte des Material. II, 302.

87) Einen weiteren Beitrag zu diesen Fragen enthält die kleine, aber treffliche Broschüre Lange's: Die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch. Duisburg 1865. (Anonym erschienen; der Verfasser ist nur hinter dem Vorwort genannt.)

88) Dieses ist ein Versuch, der dem Optimismus und Pessimismus zu Grunde liegenden Frage über den Werth der Welt den systematischen Ort im Ganzen der Philosophie anzuweisen, während man sie bisher bald ganz aus derselben ausschlofs, bald nur als Anhängsel der Ethik oder Geschichtsphilosophie oder auch der Religionsphilosophie behandelte. Diese Eintheilung schliefst sich an die allgemein acceptirte Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische an. Eine eingehendere Ausführung dieser Eintheilung und eine Begründung derselben durch historische Belege kann nicht an diesem Orte gegeben werden. — So wie wir hier die Lehre vom Werth der Welt im Gegensatz zur Metaphysik als der Lehre vom Wesen der Welt auffassen, würde sie etwa dem entsprechen, was Mill in seinem System der deductiven und inductiven Logik, übers. v. Gomperz, Leipzig 1872, III, 369 unter einer »*Philosophia prima* der Lebenskunst« versteht, welche er der »*Philosophia prima* der Wissenschaft« gegenüberstellt. Er nennt sie daselbst auch Teleologie als »Lehre von den menschlichen Zwecken« und diese spitzt sich ja jedenfalls in der Frage nach dem Werth der Welt und des Lebens zu, wenn auch nicht zu leugnen ist, dafs diese Frage, absolut genommen, ebenso unbeantwortbar ist, als die ihr entsprechende

nach dem Wesen der Welt. Dagegen, relativ genommen, sind beide Fragen Gegenstand der ernstlichsten Discussion. Der Punct, worauf es hier ankommt, ist der, dass auch für die praktische Sphäre, welche mehrere Gebiete umfasst, eine gemeinsame Grundwissenschaft gefordert wird, welche die jenen praktischen Gebieten gemeinsamen Grundprobleme in derselben Weise behandelt, wie die Erkenntnisstheorie resp. die Metaphysik die gemeinsamen Grundprobleme der theoretischen Sphäre behandelt. Hier werden die letzten Grundsätze des Erkennens festgestellt und die Wissenschaft gelangt dabei auf den Grenzbegriff des Dinges an sich; dort werden die letzten Grundsätze des Verhaltens festgesetzt und dabei gelangt man auf den Grenzbegriff des Werthes oder Zweckes des Seins; diese Disciplin ist, wie Mill bemerkt, »im Wesentlichen leider erst zu schaffen.« Wenn Mill daher ein »vollständiges System der Teleologie« verlangt, so scheinen uns der Optimismus und der Pessimismus einseitige Gestaltungen dieser Disciplin zu sein. Der etwaige Einwand, dieses alles gehöre in die Ethik, ist darum hinfällig, weil die Ethik es nur mit dem Guten und Sittlichen zu thun hat, dagegen das praktische Verhalten, wie Mill richtig bemerkt, auch noch die Klugheitslehre und die Aesthetik umfasst, und ebenso die Politik im weitesten Sinn, insbesondere, wie auch Mill ganz richtig andeutet, in der Hinsicht auf die Verbesserung des Menschenlooses in der Zukunft. Allerdings wurden diese Fragen meistens unter dem Namen der Moralphilosophie abgehandelt; allein diese Bezeichnung verhindert die Einsicht, dass es sich dabei nicht blos um Moral, sondern überhaupt um die Einrichtung unseres Lebens handle. Man kann auch mit Strauss sagen: die Metaphysik behandle die Grundfrage: »Wie begreifen wir die Welt?«, die Teleologie (im Mill'schen Sinn) die andere Grundfrage: »Wie ordnen wir unser Leben?« Dieses letztere Problem liegt ebenso jenseits der Moral und Politik u. s. w., wie das erstere jenseits den speciellen Naturwissenschaften. Wäre »Metamoral« nicht eine barbarische Wortbildung, eine *vox hybrida*, so würde ich die Metamoral der Metaphysik gegenüberstellen, und beide als nur postulirte, imaginäre Disciplinen kennzeichnen, indem die den beiden zu Grunde liegenden Fragen (nach dem Werth und nach dem Wesen der Welt) unbeantwortbar sind, wobei hier vielleicht übergangen werden darf, ob diese Unbeantwortbarkeit eine Folge einer sinnlosen Fragestellung oder der »Beschränktheit der menschlichen Erkenntniss« sei; im ersteren Falle wären jene beiden Disciplinen eben kindische Forderungen, im zweiten Falle freilich wären Beide »Wissenschaften für Uebermenschen«, wie man sich neuerdings ausgedrückt hat. Jedenfalls ist so viel gewiss, dass factisch die Optimisten und die Pessimisten die Antwort auf jene Frage gefunden haben wollen; das dabei angewandte Kriterium ist die Voraussetzung, der oberste Zweck des Daseins sei das Glück, eine Annahme, die natürlich ganz willkürlich ist. Diese imaginäre Disciplin ist jedoch factisch das Tummelfeld der Optimisten und Pessimisten; wie aber der kritische Philosoph an die Stelle der Metaphysik die Erkenntnisstheorie setzt, so setzt er an die Stelle der »Metamoral« die Theorie der Empfindungen, die schliesslich allem praktischen Verhalten zu Grunde liegen. Diese Theorie der Empfindungen haben denn auch u. A. Schopenhauer und Hartmann gefördert; dagegen ist die totale Durchführung des Pessimismus werthlos und einseitig. Jedenfalls ist nicht leugnen, dass die eingehende Behandlung dieser Fragen bei den neueren Philosophen seit Schopenhauer eine entsprechende Veränderung der Systematik nach sich ziehen muss, und diese scheint uns in der angegebenen Weise sich vollziehen zu müssen. Wie soll man denn die Untersuchungen Scho-

penhauers, Hartmanns und Dührings über Pessimismus und Optimismus schliesslich bezeichnen? Praktische? Ethische? Moralische? Wir haben bis jetzt dafür keine zutreffende Bezeichnung, und so mag der im Anschluss an Mill gemachte Vorschlag, sie »metamoralische« zu nennen, sein Glück versuchen. Einen ganz ähnlichen Vorschlag hat auch neuestens Fechner gemacht in seiner »Vorschule der Aesthetik«. Erster Theil. Leipzig 1876, pag. 36. Er verlangt daselbst »eine Lehre, welche die gesammten Lust- und Unlustverhältnisse der Welt, innere wie äussere, nach ihren begrifflichen und gesetzlichen Beziehungen, Verkettungen, Entstehungsweisen und Eingriffsweisen verfolgt.« Für diese Idee einer so umfassenden Lehre von Lust und Unlust schlägt er das Wort Aesthetik in sehr verallgemeinerter Bedeutung vor, und erinnert daran, dass auch schon der Name Hedonik dafür vorgeschlagen worden sei. Dieser Vorschlag stimmt um so mehr mit dem Unsrigen überein, als nach Fechner auch die Moral aus dieser Grundwissenschaft entspringt neben der Aesthetik. Da unter den Empfindungen nicht blos sinnliche zu verstehen sind, so braucht man dabei nicht an den ordinären Eudämonismus zu denken. Die Hauptzüge einer solchen Lehre, die man vielleicht am besten Empfindungstheorie nennen könnte, findet man (nach Fechner) in Hartsens »Grundzügen der Wissenschaft des Glücks.« Halle. 1869 und »Anfängen der Lebensweisheit.« Leipzig. 1874. Die soeben erschienene Schrift von Léon Dumont »Vergnügen und Schmerz« Brockhaus 1876 (Internationale Bibliothek) verfolgt offenbar denselben Zweck. Auch die sonderbare Schrift von A. Krausse »Die Gesetze des menschlichen Herzens wissenschaftlich dargestellt als formale Logik des reinen Gefühls.« Lahr 1876, scheint von demselben Gedanken auszugehen. Ansätze zu einer solchen Empfindungstheorie gibt ferner auch Lange. Ich wiederhole noch einmal, dass diese Empfindungstheorie eine wissenschaftliche, auf die Ergebnisse der exacten Naturforschung, der empirischen Psychologie und der Kulturgeschichte gestützte Behandlung aller derjenigen Probleme sein würde, welche bisher einseitig und unwissenschaftlich von den Optimisten und den Pessimisten behandelt worden sind. Genau wie die erkenntnisstheoretischen Untersuchungen in der kritischen Methode an die Stelle der dogmatischen Metaphysik treten, so treten die verlangten empfindungstheoretischen Untersuchungen an die Stelle der dogmatischen »Metamoral«, und bilden ebensosehr den Ausgangs- als den Endpunkt der Aesthetik, Moral und »Lebensweisheit«. So allein gewinnen insbesondere die Aesthetik und Moral jene wissenschaftliche Grundlage, welche ihnen gebührt. Dass auch Religionsphilosophie und Sociologie in die Sphäre der empfindungstheoretischen Untersuchungen gehören, erhellt leicht, wenn man sich der neueren Ansichten über diese Gebiete erinnert. Vgl. z. B. die auf die Gesetze der Psychophysik basirte, empfindungstheoretische Behandlung des socialen Glückes bei Lange, Gesch. d. Mat. II., 458 und »Arbeiterfrage«, pag. 113—134. Besonders die Behandlung in der letztgenannten Schrift kann als Muster solcher »empfindungstheoretischen« Untersuchungen gelten. Die Grundlagen der Empfindungstheorie sind in der Psychophysik gegeben. Vgl. ferner das Gesetz des Contrastes bei Wundt, Physiolog. 430 und bei Lazarus, Das Leben der Seele. 2. Aufl. I, 317. Von einer von ihm entworfenen »vollständigen Tafel der menschlichen Interessen« spricht Lazarus a. a. O. pag. 286. Eine solche würde die Forderungen Mill's und Fechner's erfüllen. Von einer Empfindungslehre spricht in ähnlicher Hinsicht auch Noiré, Der monistische Gedanke, pag. 182, und nennt sie »Aesthetik«; er fasst sie jedoch weiter als wir; sie soll neben der »Kinetik« die Grundwissenschaft sein. Ansätze

zu einer folchen Empfindungstheorie findet man ferner in jeder guten Pfychologie, insbefondere bei Wundt und Horwicz; doch find dies nur die Grundlagen. Die Empfindungstheorie in unferem Sinn umfafst fämmtliche menfchlichen Lebensverhältniffe, und foll, fowohl im Allgemeinen, als im Speciellen, wiffenfchaftlich die Gefetze der Succeffion und Coexiftenz der Luft- und Unluftempfindungen darftellen. Dafs endlich die theoretifche und die praktifche Sphäre in der Wirklichkeit nicht fo ftreng getrennt find, wie die Theorie fie nothwendig darftellen mufs, braucht wohl kaum noch befonders bemerkt zu werden. Die Empfindungstheorie wäre der eigentlich wiffenfchaftliche Ausdruck deffen, was, wie das immer bei der Conftitution neuer Wiffenfchaftsgebiete gefchieht, bis jetzt unwiffenfchaftlich und zwar vom Peffimismus und Optimismus behandelt worden ift.

89) Vgl. hiezu aufser den betreffenden Abfchnitten in dem Hauptwerke die Abhandlung: »Ift der peffimiftifche Monismus troftlos«? in den »Gefammelten Abhandlungen«. — Dühring nennt Hartmann's Syftem nicht unpaffend Optimo-Peffimismus.

90) Erotifche Probleme höherer und verwickelter Natur (bef. den Ehebruch) hat Hartmann fehr geiftreich behandelt in feinen 1871 erfchienenen Dramen: »Triftan und Ifolde« und »David und Bethfeba«.

91) Wie wir nachträglich hören, foll denn auch Hartmanns nächftes gröfseres Werk eine »Ethik« fein. Eine Probe daraus enthalten O. Blumenthal's Neue Monatshefte u. f. w. III, 3, 225 ff. (Jahrgang 1876) unter dem Titel: »die Verlogenheit des modernen Lebens.« Auf diefe »Ethik« Hartmann's darf man ebenfo gefpannt fein, wie auf die von Dühring angekündigte »Wiffenfchaftstheorie«, und auf das von Cohen beforgte Opus Poftumum von Lange: »Logifche Studien«.

92) »Der Werth des Lebens, eine philofophifche Betrachtung.« Breslau, Trewendt 1865.

93) Vgl. E. v. Hartmann: Zur Reform des höheren Schulwefens. Berlin 1875. — Dührings Vorfchläge zur Erhöhung der Lebensreize erinnern in manchen Punkten an die Vorfchläge des in focialöconomifcher Beziehung freilich entgegengefetzten Materialiften Straufs im »Alten und Neuen Glauben«, mit dem jener auch in der Abfchaffung der Religion übereinftimmt, fowie in der Begründung des kosmifchen Optimismus. In feinem Optimismus ftimmt Dühring auch mit dem anderen Hegelianer Feuerbach überein, der, wie alle Anhänger des abfoluten Idealismus, und fo auch Straufs, Optimift ift. Auch diefes Element in Dühring ift alfo ein von Hegel ftammendes.

94) Vgl. Dührings Schriften: Kritifche Gefchichte der Nationalöconomie und des Socialismus, 2. Aufl. 1875; Kritifche Grundlegung der Volkswirthfchaftslehre, 1866; Kapital und Arbeit, 1865; Curfus der National- und Socialöconomie, 1873; Carey's Umwälzung der Volkswirthfchaftslehre und Socialwiffenfchaft zwölf Briefe, 1865. Die Verkleinerer Carey's und die Krifis der Nationalöconomie, fechszehn Briefe. Breslau 1867. Diefe Vereinigung philofophifcher und nationalöconomifcher Thätigkeit, — in England häufig (Locke, Hume, Berkeley, Mill, Spencer u. A.) — ift in Deutfchland ganz neu. Sie findet fich aufser bei Dühring nur noch bei Lange. Unter den früheren Philofophen hat nur Fichte fich eingehender mit diefen Fragen befchäftigt. Dühring erinnert auch in manchem Anderen noch an den energifchen,

rücksichtslosen Fichte, wie Hartmann an den poetisch-mythologischen Schelling, beide sowohl in Lehre als in Charakter, während wir — wollen wir einmal diese Parallele durchführen — Lange mit Kant oder Reinhold zusammenstellen müsten. Vgl. die Notiz im Vorwort, pag. VIII, Anm.

95) Lange hat diesen Punkt, der Aufgabe seines Werkes gemäss, natürlich nicht im Zusammenhang behandelt; was wir im Folgenden geben, ist eine verarbeitete Zusammenstellung von Aussprüchen Lange's über diesen Gegenstand, die an den verschiedensten Stellen seines Werkes zerstreut sind.

96) Vgl. Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. 3. Aufl. Winterthur 1875. Pag. 142.

97) Ausser in der in der vor. Anm. angezogenen Schrift und an mehreren Stellen seines Hauptwerkes hat Lange seine volkswirthschaftlichen Ansichten entwickelt in der Schrift: Mills Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Volkswirthschaft durch Carey. Duisburg 1866, (gegen Dühring), sowie in mehreren Flugschriften und kleineren, in Zeitschriften und Zeitungen zerstreuten Artikeln.

98) Vgl. Die Arbeiterfrage, pag. 337.

99) Vgl. Die Arbeiterfrage, Cap. VII.: »Von der Lösung der Arbeiterfrage«, besonders pag. 387 ff.

100) Lange's Ansichten erinnern häufig an die Ansichten H. Lorm's, (H. Landesmann) auch eines subjectiven Idealisten, der in seinen »Philosophisch-kritischen Streifzügen«, 1873 in der bekannten, hübschen Studie: »Die Muse des Glücks« von einem »Optimismus ohne Grund« spricht, der in manchen Beziehungen eine populärere Auffassung dessen ist, was Lange den »Standpunct des Ideals« nennt. Lorm sagt daselbst (pag. 16): »Die Gründe des Pessimismus können alle Gründe des Optimismus siegreich widerlegen, vermögen aber den Letzteren selbst nicht, den Optimismus ohne Grund, aus der Welt zu schaffen. Der Optimismus ohne Grund wird aber auch nie ernstlich angefochten werden, weil er mit dem Pessimismus gemeinsame Sache macht in der Feindschaft gegen den rationalen, auf Gründe sich zu stützen beflissenen Optimismus .... Denn aus Gründen des rationalen Optimismus kann man nicht glücklich sein in einer Welt, deren Leben fortwährend tief aufregt zum Mitleid« u. s. w. Lorm fasst diesen »Optimismus ohne Grund« mehr blos charakterologisch auf, (indem er ihn als angeborenes Temperament behandelt), während Lange seinen »Standpunkt des Ideals« mehr ethisch und erkenntnisstheoretisch begründet. — Eine ähnliche Stellung nimmt Pfleiderer in der geistreichen Studie über den Pessimismus ein, die sich unter den »Deutschen Zeit- und Streitfragen« aus seiner Feder findet; auch dieser führt daselbst aus, dass in der Erscheinungswelt der Pessimismus berechtigt sei.

101) Durfte doch schon vor Kurzem der Herausgeber des »*Mind*«, der neuen englischen, trefflich redigirten philosophischen Zeitschrift, die Behauptung riskiren, England trage in der Philosophie die Fahne voran (»*leading the van*«.). — Vgl. Böhmer, Geschichte der Entwickelung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung in Deutschland, Gotha, 1872, eine treffliche, kleine Schrift, in welcher der Verfasser u. A. auch auf die Annäherung Deutschlands und Englands in wissenschaftlicher, speciell in philosophischer Beziehung hinweist und constatirt, dass der Gang des europäischen Denkens einen immer gleichförmigeren, internationalen Charakter annehme. (S. a. a. O. pag. 192 ff.)

102) Naturgemäss sind auch die Kantianer, wenn auch nicht in feindliche Heer-

lager getrennt, ſo doch in verſchiedene Richtungen geſpalten. Gewöhnlich unterſcheidet man Kantianer im weiteren und im engeren Sein (ſo unterſcheidet auch Lange, Geſch. des Material. II, 2); Grün in dem mehrfach erwähnten Werke (Die Philoſophie in der Gegenwart) unterſcheidet echte Kantianer und Hyper- oder Pſeudokantianer; denſelben Unterſchied macht W. Tobias in dem intereſſanten Werke: Gränzen der Philoſophie, conſtatirt gegen Riemann und Helmholtz, vertheidigt gegen v. Hartmann und Lasker. Berlin 1875; jedoch ſtellt Tobias Helmholtz, Joh. Müller, Wundt, A. Lange unter die Zahl der Pſeudo-Kantianer, und nennt »echte Kantianer« dieſelben, welche Grün als Pſeudokantianer bezeichnet; vielleicht könnte man auch jene obige Eintheilung (von Kantianern im weiteren und im engeren Sein) ergänzen durch eine Eintheilung in Rechte Seite, Centrum, Linke Seite, wie man ja auch ſeinerzeit die Hegelianer eingetheilt hat; (vgl. Erdmannn, Grundriſs der Geſch. der Philoſ. 2. Aufl. 1871, pag. 656). Man könnte das *fundamentum diviſionis* ſowohl aus dem Streit um die Methode, als aus den Reſultaten nehmen; Beides iſt natürlich eng von einander abhängig. Nach der Methode könnte man etwa ſcheiden in dogmatiſch-kritiſche, deductiv-kritiſche und inductiv-kritiſche Kantianer; nach dem Reſultat in dogmatiſch-idealiſtiſche, kritiſch-dualiſtiſche, empiriſtiſch-moniſtiſche Kantianer, wobei jedoch beidemal das Eintheilungsprincip nicht ſtreng feſtgehalten werden konnte. Lange nahm auch in dieſem Puncte jene vermittelnde und höhere Stellung ein, welche ihn in allen übrigen Puncten ſtets auszeichnete. Jene Parteien gehen natürlich in vielen Beziehungen in einander über und ſind auſserdem beſtimmt durch den Einfluſs, den andere Syſteme auf den Einzelnen ausüben, wobei insbeſondere Comte, Mill und die Engländer gegenwärtig in Betracht kommen. Jene Rubriken mit Namen auszufüllen, würde hier zu weit führen. — Die obige Charakteriſirung der verſchiedenen Richtungen iſt in demſelben Maaſse unvollkommen, in welchem einerſeits dieſe Richtungen in verſchiedenen Schattirungen ineinander übergehen und andererſeits die traditionelle Terminologie nicht mehr zur Bezeichnung der ſich complicirenden Richtungen hinreicht, ein Umſtand, der ſich auch bei den Ausdrücken Idealismus, Materialismus, Optimismus, Peſſimismus u. ſ. w. geltend macht, indem die Fülle der neuen Formen den Rahmen der althergebrachten Terminologie immer mehr ſprengt und alte Gegenſätze ſich verwiſchen, während ſich neue bilden; dieſer Umſtand macht ſich bei der Kritik und Charakteriſtik der Syſteme in ſehr ſtörender Weiſe geltend, wie ſchon Trendelenburg bemerkte. — Das Bemerkenswerthe (das theilweiſe jetzt erſt recht hervortritt), bei dieſer Kantſtrömung iſt die Thatſache, daſs man von den verſchiedenſten Seiten aus zu Kant zurückgekehrt iſt. Dieſer Umſchwung vollzog ſich theilweiſe ſtillſchweigend, und es iſt bemerkenswerth, daſs er in den Schulen der drei mächtigſten Philoſophen der Neuzeit in Deutſchland unabhängig zugleich ſtattfand. Die Hegelianer haben durch E. Zeller, die Herbartianer durch W. Drobiſch dieſen Rückgang auf Kant ausgedrückt; von Schopenhauer und Lange war ſchon oben die Rede. Andererſeits iſt aber auch bekanntlich die Naturforſchung und der beſſere Kern des Materialismus (ſo z. B. Grün von Feuerbach aus) bei Kant angelangt; und ſo vollzog ſich das intereſſante Schauſpiel, daſs die Gegner ſich über der »Kritik der reinen Vernunft« die Hände reichen und daſs wir heutzutage genau an demſelben Punkte ſtehen, wo man vor einem Jahrhundert ſtand, indem ſich, um ein beliebtes Bild zur Anwendung zu bringen, der Fortſchritt in einer Spirale vollzog, wodurch allerdings der Punkt immerhin um etwas hinausgeſchoben wor-

den ist. Ausser diesen Richtungen, welche alle wie Strahlen auf diesen Einen Punkt convergirten und sich concentrirten, hatte noch die Fries'sche Schule die Kant-Tradition gepflegt. Gut bemerkt Grün a. a. O. pag. 31: »Man kann sagen, ein solches Zusammentreffen war in der Geschichte der Philosophie noch nicht dagewesen. Noch nie hatte sich der Empirismus, Realismus, Atomismus mit dem Apriorismus, Idealismus, Spiritualismus so um den kritischen Punkt concentrirt, nie waren beide so Aug' in Auge gestanden... Auch die Männer der Realität stiessen auf Kant, bei dem sie sich mit der Speculation begegneten.« — Es ist daher ein Symptom einer vollständigen Verkennung der Situation und eine geradezu antiquirte Anschauung, wenn Hartmann meint, man habe jetzt nur die Wahl zwischen materialistischem Naturalismus (Dühring) und spiritualistischem Monismus oder Pantheismus (Hartmann). Dabei ist der Kriticismus vergessen worden, und sobald man dies erkennt, dann hat man — auch schon die Wahl nicht mehr; denn dann erscheint eben der Kriticismus als der einzig mögliche Standpunkt. — In engstem Zusammenhang mit dieser Kantströmung steht das Zurückgehen auf die unmittelbaren Vorgänger und Nachfolger Kant's, so auf Berkeley und Hume, sowie auf Fichte, auf welche in neuester Zeit von verschiedenen Seiten zurückgegriffen worden ist. Wenn wir die Zeichen der Zeit richtig deuten, so wird man zunächst, ehe man zu neuer Systembildung schreitet, die unmittelbaren Vorgänger und Nachfolger Kant's einer erneuten Durchforschung unterziehen, um so, ausgerüstet mit dem besten historischen Material, das eigentliche Kantproblem so scharf wie möglich zu erfassen. Erst dann wird es sich darum handeln, wie sich die kritische Methode in einem kritischen System vollenden werde. Denn der Kriticismus, wenn er echt kritisch aufgefasst wird, ist keineswegs ein streng-geschlossenes **System**, sondern eine streng-wissenschaftliche **Methode**. Dass einige Stürmer und Dränger natürlich voreilig Systeme bauen, kann daran nichts ändern. Es ist aber sehr wichtig, sich dies klar zu machen, dass der Kriticismus zunächst nur Methode sei; es ist ja auch sein Gegensatz der Dogmatismus, der sich eben durch seine Methodenlosigkeit oder Pseudo-Methode charakterisirt. Erst nach jenen Vorarbeiten wird es sich fragen, inwiefern die kritische Methode den Monismus überhaupt und speciell den naturwissenschaftlichen Monismus fordere oder einschliesse. Man hat es in jüngster Zeit unzählige Mal wiederholt, dass sich der Idealismus und der Realismus zu einem neuen System zusammenschliessen müsse und speciell für Deutschland hat dies Zeller am Schlusse seiner »Geschichte der deutschen Philosophie« klar und bündig ausgesprochen. Allein man würde sehr irren, wenn man glauben würde, diese verlangte Verschmelzung zu einem neuen Monismus könne sich ohne Weiteres vollziehen. Diese Verschmelzung kann nur durch den Kriticismus hindurchgehen, und die deutsche Philosophie ist vollständig auf dem rechten Wege, wenn sie vom Idealismus und Materialismus auf Kant zurückging, um von den Wurzeln aus zu reformiren. Es ist daher ein grosses Missverständniss der Sachlage, wenn Lewes am Schlusse seiner Geschichte der Philosophie, wo er die Philosophie der Gegenwart in Deutschland bespricht, den Rückgang auf Kant mit speculativ-dogmatischen Repristinationen in Zusammenhang bringt. Der Rückgang auf Kant war der erste Schritt vorwärts; wie die folgenden Schritte ausfallen werden, und ausfallen müssen, wenn wieder eine gewaltige und grossartige Weltanschauung entstehen soll, welche Thatsachen und Ideale gleichmässig berücksichtigt, dies haben wir im Allgemeinen zu zeigen versucht. —

Berichtigungen:

S.	21	Z.	21	v.	o.	lies	Bois-Reymond's ſtatt Bois-Reymondt's
„	24	„	18	„	„	„	Comte ſtatt Kant
„	28	„	3	„	„	„	ſocialiſtiſcher ſtatt ſozialiſtiſcher
„	28	„	20	„	„	„	Parmenides ſtatt Parmonides
„	51	„	20	„	„	„	univerſellen ſtatt unvorſtellbaren
„	51	„	3	„	u.	„	Naivetät ſtatt Naivität
„	76	„	11	„	„	„	*μῦθοι* ſtatt *μύθοι*
„	78	„	13	„	o.	„	*dividualitas* ſtatt *divitualitas*
„	86	„	12	„	„	„	*vogue* ſtatt *vojue*
„	198	„	6	„	„	„	Bruchſtücke ſtatt Bruckſtücke
„	215	„	20	„	„	„	die er ſtatt die an
„	219	„	21	„	„	„	ſind die ſtatt nd die
„	223	„	14	„	„	„	derſelben ſtatt deſſelben.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

THE BORROWER WILL BE CHARGED THE COST OF OVERDUE NOTIFICATION IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW.